



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Człowiek zraniony : dwa tematy Szekspirowskie

**Author:** Tadeusz Sławek

**Citation style:** Sławek Tadeusz. (1985). Człowiek zraniony : dwa tematy Szekspirowskie. W: W. Kalaga, T. Sławek (red.), "Znak i semioza : z zagadnień semiotyki tekstu literackiego" (S. 59-97). Katowice : Uniwersytet Śląski



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Tadeusz Sławek



## Człowiek zraniony Dwa tematy Szekspirowskie

Człowiek,  
z czego jest zbudowany?  
Z jednej wielkiej rany.

Edward Stachura: *Oto*

Bo człowiek jest bardziej chorym, bardziej niepewnym, bardziej zmiennym, mniej utrwalo-  
nym niż jakiegokolwiek inne zwierzę... jest on  
zwierzęciem chorym...

Jego „nie”, które mówi życiu, wyprowadza jak-  
by mocą czarów pełnię tkliwszych „tak” na  
światło; jeżeli się zaś zrani, ów mistrz niszcze-  
nia, samozniszczenia — to potem rana sama  
zmusza go do życia...

Fryderyk Nietzsche: *Z genealogii moralności*

### I. Człowiek-bliźna

Dramat Koriolana może być odczytany jako dramat zawiedzionej wdzięczności, to jest wdzięczności, której nie dopełniono na planie indywidualnym i w ten sposób pokrzywdzono jednostkę, a także wdzięczności, która stanowiła pewne określone prawo społeczne obdarzone sankcją boską, a którego zakłócenie ma swoje reperkusje w sferze najbardziej podstawowych relacji ludzkich. Ujmuje to Meneniusz w polemice z trybunami ludu mówiąc:

Nie dajcie, bogowie,  
Aby nasz sławny Rzym, którego wdzięczność  
Dla zasłużonych dzieci swoich stoi  
W Jowisza nawet księdze zapisana,  
Na wzór wyrodnej matki miał dziś własny  
Płód swój pożerać.

(III,1)

Spór o tak pojętą wdzięczność (*gratitude*) jest w istocie kolejną wersją Szekspirowskiej antropologii przeciwstawiającej sobie „starą” wizję

płynnego łączenia porządku boskiego, naturalnego i społecznego „nowej” strukturze antropologicznej przejawiającej się w „nieciągłości” między tymi planami (przypomnijmy słynną przemowę Ulissesa w scenie 3 aktu I *Troilus*a i *Kresydy*). Rzym (informacja społeczno-polityczna) ma określone prawa, które z jednej strony nawiązują do sfery boskiej („zapisane” — *enrolled* — w księdze Jowisza), z drugiej — stanowią gwarancję i kontynuację praw naturalnych (brak wdzięczności jest wyrodny, czyli dokładniej w oryginale — *unnatural*). Człowiek jest ogniwem pośrednim uczestniczącym w ciągłym przepływie zdarzeń pomiędzy biegunem natury a biegunem Boga. Nie może tu być mowy o człowieku jako o mediatorze pomiędzy Bogiem a naturą obie bowiem strony nie pozostają w stanie wojny ani sporu, lecz przeciwnie — jedynie w stosunku partycypacji, uczestnictwa w wydarzeniach, które to uczestnictwo przez związek zgodny między dwiema granicami i walorami swojego obszaru (Bóg i natura) gwarantuje jednocześnie zakorzenienie w obu sferach. Płynność, charakter natury, społeczeństwa i Boga jest filozoficznym podtekstem głosem ukrywającym się za wystąpieniem Meneniusza.

Jest także *Koriolan* wypowiedzią na temat miejsca i rodzaju pragmatyki politycznej, która nie znosi nieustępliwości („Mój synu/Za niezawisły masz sposób myślenia” — napomina Koriolana Wolumnia — III, 2) nie tylko ze względu na doraźne korzyści („Bo teraz masz się odezwać do ludu — III, 2), ale przede wszystkim z powodu podległości człowieka, jego podporządkowania sytuacjom przyniesionym przez zewnętrzną rzeczywistość. *Koriolan* przedstawia sobą człowieka-herosa, który ze swego ciała czyni ośrodek rzeczywistości (do tego tematu jeszcze powrócimy). Nie stanowi ono elementu pejzażu świata, ale samo w sobie usiłuje stanowić pejzaż, nakreślać ramy, w których mogą się pojawiać i funkcjonować zewnętrzne wobec niego zjawiska. Innymi słowy, wedle pragmatyki *Koriolana* cielesność ludzka może być tak samo twarda i nieustępliwa jak cielesność świata, której nie musi i nie powinien się podporządkować. Wolumnia rzeczywistości:

Mój synu,  
Za niezawisły masz sposób myślenia:  
Piękny to przymiot, ale niebezpieczny  
W niektórych razach ostatecznych...

(III, 2)

Szekspirowska wersja monologu jest bardziej wyrazista:

You are too absolute;  
Though therein you can never be too noble,  
But when extremities speak.

Zdaniem Wolumnii, pragmatyka funkcjonowania w świecie polega na podstawowym pęknięciu („ranie”), jakie może zaistnieć między światem a człowiekiem.

Nie wyklucza ono wprostproporcjonalności świata i człowieka, nie rozdziela ich bezpowrotnie, gdyż — zdaniem Wolumnii — człowiek, by sprostac światu, musi niekiedy pozornie zwrócić się przeciwko samemu sobie. Ostateczne granice świata są nieskończenie pojemniejsze od ostatecznych granic człowieka, stąd w momencie szczególnej intensyfikacji sytuacji egzystencjalnej (*extremities*), przez którą rozumiemy pejzaż przedmiotów, osób, sił i bytów otaczających człowieka — człowiek musi „zmniejszyć” swoją własną intensywność (*absolute*), po to, by ją w ostatecznym rozrachunku zachować („therein you can never be too noble”). Rana, o której mówiliśmy pojawia się wtedy, gdy proces „współrośnięcia” ze światem zostaje zakłócony, to jest w momencie, gdy moja intencja mojego działania przybiera formę niejako ukrytą, innymi słowy, gdy muszę, by dorównać kroku światu, przez chwilę przestać dorównywać kroku samemu sobie. W słowach Wolumnii brzmi to następująco:

Byłbyś był łatwo mógł być tym, czym jesteś,  
Gdybyś być sobą mniej był usiłował.

(III, 2)

Wiąże się to z odpowiednim traktowaniem języka. Wolumnia wyrażnie rozgranicza sprawę intencji prywatnej i jej publicznej realizacji, wyodrębnia w życiu człowieka sferę publicznej działalności i związanej z nią intencji, która ma za zadanie dostosować się do bytu zewnętrznego (jakby „negatywną” intencją mówcy było utożsamić się z „pozytywną” intencją słuchacza) oraz wewnętrznej, istotnej intencji, która z intencją manifestowaną na zewnątrz nie ma wiele wspólnego, a najczęściej jest jej przeciwieństwem.

Intencja pierwsza, jakby zewnętrzna, jest intencją udostępnioną innym i jedyną komunikowalną społecznie poprzez zaakceptowany zespół zachowań, zatem w ostatecznym rezultacie — jedynie rozpoznawalną formą intencji. Kwestia intencji wewnętrznej jest tu pominięta, obszar ten bowiem jest niepoznawalny, a zatem i nie podlegający żadnej weryfikacji. Ujmując kwestię intencji z punktu widzenia teorii aktów mowy Searle’a i Austina, Stanley Fish pisze:

Intencja [...] jest kwestią tego za co bierzemy odpowiedzialność, dokonując stosownych (konwencjonalnych) aktów mowy. Zagadnienie tego, co dzieje się wewnątrz, a co można by określić mianem „działania wewnętrznego” („inward performance”) jest po prostu pominięte. Oznacza to, iż intencje dostępne są każdemu, kto powołuje się na stosowne (publicznie znane i akceptowane) procedury, oraz iż każdy, kto

na takowe procedury się powołuje, bierze odpowiedzialność za takie a nie inne intencje.<sup>1</sup>

Koriolan długo odrzucając możliwość ustąpienia przed wymaganiami tłumu zdaje sobie sprawę z niemożliwości rozdzielenia intencji w wymiarze ich społecznej dostępności. To, co dla Wolunnii jest tylko wypowiedaniem słów (znaków) mających ukryć właściwą, wewnętrzną intencję, dla Koriolana jest a ż wypowiedaniem słów (znaków), gdyż jak słusznie zauważa Fish — „Koriolan wie równie dobrze jak Austin, iż posiadanie jakiegokolwiek intencji jest wyłącznie sprawą wypowiedania słów”<sup>2</sup>. Rana, o której pisaliśmy poprzednio, jest zatem także pęknięciem struktury intencji ludzkiej na dwie części oraz wiary w to, że język jest w stanie odegrać rolę zablizniającą ową ranę, czy też raczej ukrywającą fakt zaistnienia rany przed światem:

Bo teraz  
Masz się odezwać do ludu nie wedle  
Własnego zdania i poszeptu serca,  
Ale takimi słowy, które będą  
Języka twego nieprawnymi dziećmi;  
Głoskami, które z przekonaniem twoim  
Nie będą nic mieć wspólnego...  
(III, 2)

W tym sensie rana jest rodzajem „luki w poznaniu”, jakby ujął to Nietzsche, w którą dla kamuflażu i w celu pozornego jej zasklepienia zostaje „wciśnięte” słowo<sup>3</sup>.

Naczelne dla interpretacji Fisha zagadnienie istnienia Koriolana jako bytu pozakonwencjonalnego, bytu paraboskiego znajduje swoje uzupełnienie w języku semiotycznym: *Koriolan* bowiem jest nie tylko tekstem, który penetruje „ranę” pomiędzy esencjonalnością a egzystencją, między wypowiedzianym sądem a autentycznym przekonaniem, lecz także jest *Koriolan* (obok na przykład *Juliusza Cezara*) wielkim tekstem o „ranie”, Koriolan zaś jako protagonista dramatu jest człowiekiem-znakiem, człowiekiem-stroną, na którym działania świata zapisują swoje działanie się. Koriolan to Szekspirowska wersja *Człowieka ilustrowanego*. W Rzymie gotującym się na przybycie triumfatora przyjaciele i najbliższa rodzina, rozmawiając o Koriolanie, czytają go jak książkę; ciało Koriolana jest tekstem. Koriolan jest bohaterem, Supermanem nie tylko z powodu swej

<sup>1</sup> S. E. Fish: *How to do Things with Austin and Searle: Speech Act Theory and Literary Criticism*. „Modern Language Notes” 1976. Vol. 91, s. 986.

<sup>2</sup> Ibid., s. 987.

<sup>3</sup> F. Nietzsche: *Z genealogii moralnej*. Przeł. L. Staff. Warszawa 1906, s. 144.

dzielności, lecz także dlatego, że jest człowiekiem-komiksem, który za pomocą znaku graficznego opowiada swoją historię.

Meneniusz: ...Gdzież on raniony?

Wolumnia: W łopatkę i lewe ramię; pod dostatkiem będzie miał blizn do pokazania ludowi, kiedy będzie się starał o przynależny mu stopień. Przy wypędzaniu Tarkwiniusza otrzymałbym siedem cięć.

Meneniusz: Z tych, jedno w kark, a dwa w udo, o ile pamiętam, wiemy więc już o dziewięciu.

Wolumnia: Udać się na ostatnią wyprawę miał na sobie dwadzieścia pięć szram.

Meneniusz: Będzie ich więc miał dwadzieścia i siedem, każda z nich stała się grobem nieprzyjaciela.

(II, 1)

Podobnie wypowiada się o Koriolanie Meneniusz podczas sporu z trybunami:

Weźcie pod uwagę jego  
Wojenne czyny, pomyślcie o jego  
Szerokich bliznach, które wyglądają  
Jako grobowce na cmentarzu.

(III, 3)

Wypowiedź starego wodza Kominiusza potwierdza z jednej strony proceduralność „rany” jako obiegowego gestu społecznego niezbędnego w danej sytuacji, z drugiej zaś ponownie zwraca uwagę na znakowy charakter „rany”:

Byłem konsulem i mogę na sobie  
Pokazać znaki nieprzyjaciół Rzymu...

(III, 3)

Przypomnijmy raz jeszcze: Koriolan może zostać konsulem jedynie pod warunkiem pokazania ran tłumowi, niejako wtedy, gdy uczyni swoje ciało, czy też znak, jakim jest jego ciało, dostępne ogółowi. W tak odmiennych metodologicznie interpretacjach jak esej Jana Kotta i szkic Fisha ich autorzy przyznają, że to właśnie zagadnienie jest osią, początkiem i końcem tragedii. Pisze Kott:

Kłeska Koriolana zaczęła się z chwilą, kiedy wbrew sobie zgodził się pójść na Forum, okazać swoje blizny i prosić o głosy. Żądała tego od niego nie tylko matka, nie tylko Meneniusz Agryppa i patrycjusze. Żądał tego również lud i jego trybuni:<sup>4</sup>

Fish ujmuje to nieco bardziej abstrakcyjnie:

<sup>4</sup> J. Kott: *Szkice o Szekspirze*. Warszawa 1962, s. 179.

wzdłuż tej właśnie opozycji rozwija się akcja sztuki: z jednej strony, Państw domaga się wierności wartościom stworzonym i określonym przez jego konwencje; z drugiej zaś strony Koriolan powołuje się na wartości, które (jak twierdzi) istnieją poza jakąkolwiek konwencjonalną formułą.<sup>5</sup>

Spróbujmy teraz pokusić się o scharakteryzowanie znaku, jakim jest rana, dla obu stron konfliktu. Jeżeli, jak twierdzi Fish, powołując się na Searle'a, instytucja jest jedynie zbiorem aktów mowy przyjmowanych w dobrej wierze na mocy konwencji przez społeczeństwo, to w tekście Szekspira akty mowy stanowiące instytucję muszą być poprzedzone istnieniem odpowiedniego ciała. Być może każdy deklaracyjny akt mowy (typu „zarządzam to i to”) stanowi początek instytucji, ale z pewnością musi to być wypowiedź, której źródłem jest ciało powołane do danego dyskursu. Urząd jest więc zbiorem zdań o charakterze deklaracyjnym dobywającym się z właściwego ciała. Istotą urzędu jest mowa, ale jego początkiem jest ciało. Urząd jest osadzony w ciele. Wszelako nie w każdym ciele, lecz w takim, które zawiera zapisane na sobie znaki powołania do urzędu, a takie postawienie sprawy wymaga obecności tych, którzy znaki owe będą mogli odczytać. Godząc się na urząd, Koriolan godzi się na istnienie swego ciała jako znaku, a zatem musi poddać się procesowi „lektury”, musi pozwolić „odczytać” własne ciało. Musi przystać na siebie jako na znak, jako coś, co stanowi jedynie ekwiwalent czegoś innego. Już w tym momencie widać paradoksalne zakorzenienie Koriolana w zwyczaju społecznym, z którego przez cały czas usiłuje się wyrwać. Przystawszy na siebie jako na znak, jest już jedynie elementem ekonomii znaczenia, jakiej hołduje społeczeństwo. Zgodnie z uwagami Rolanda Barthesa w *Éléments de Sémiologie*<sup>6</sup> moment przyznania czemuś statusu znaku jest zarazem konieczną zgodą na wejście owego czegoś w zasięg dwóch podstawowych mechanizmów — dysocjacji i porównywania. Znak może być porównany z innymi znakami, lub też może zostać wymieniony na inną wartość (jest to zdaniem Barthesa związek zachodzący między *signifiant* a *signifié*). Tak też postępują przeciwnicy Koriolana, którzy odmiennie niż on nie żywią żadnych złudzeń co do ogólnie obowiązujących praw ekonomii znaczenia. Przemawiając do ludu przeciwko kandydaturze Koriolana, Sycyniusz używa znamiennego czasownika „porównywać” („to scale”):

Porównywając wszakże teraźniejsze  
Postępowanie jego i poprzednie,

<sup>5</sup> S. E. Fish: *How to do...*, s. 987.

<sup>6</sup> R. Barthes: *Elements of Semiology*. Translated by A. Lavers i C. Smith. New York 1967, s. 55.

Przekonaliście się, że on jest stale  
Nieprzyjacielem waszym...

(II, 3)

Podobnie w chwili ostatecznej konfrontacji miarą wielkości Koriolana jako znaczenia znaku jest w oczach Sycyniusza jego wysiłek zmierzający do wymknięcia się systemowi sygnifikacyjnemu, będącemu niczym innym, jak powtarza za de Saussure'em Barthes, jak tylko system ekwiwalencji. Koriolan ekwiwalencji stale usiłuje unikać; jeżeli ustanawia jakąś skalę mogącą być miernikiem wartości, to ma ona punkt minimum umieszczony tak wysoko, że temu, kto przekroczyłby go, przysługiwałby jedynie status Boga: „Żałować? Przed nimi? Nie mógłbym tego przed obliczem bogów [...]” (III, 2) — powiada Koriolan, a Brutus słusznie odczytuje jego intencje, mówiąc:

Mówisz,  
Panie, o ludzie, jak gdybyś był bóstwem  
Karzącym, nie zaś stworzeniem podobnie  
Upośledzonym.

(III, 1)

Koriolan przystawszy na kandydowanie, uzyskał status znaku, ale przez cały czas usiłuje unikać podstawowej konsekwencji takiego stanu rzeczy: nie chce znaczyć niczego, co nie byłoby nim samym, nie chce uczestniczyć w ogólnej ekwiwalencji będącej istotą systemu sygnifikacyjnego. Koriolan chce być czystą poezją. Sycyniusz, z wprawą wytrawnego semiotyka, stara mu się to wykazać:

Chceszli, Panie, dopiąć  
Celu swych życzeń, trzeba ci oględnie  
Dotychczasowe zbadać stanowisko.  
Ani się stawiać tak górne jak konsul  
Ani tak nisko jak trybun.

(III, 1)

Teza, którą powtarza za de Saussure'em Barthes, brzmi następująco: ekonomia i językoznawstwo są analogicznymi naukami, ponieważ w obu przypadkach mamy do czynienia z systemem ekwiwalencji pomiędzy dwoma odrębnymi przedmiotami: pracą i wynagrodzeniem, *signifiant* i *signifié*<sup>7</sup>. Dzieje Koriolana są rozpaczliwą próbą nieuznania owego systemu ekwiwalencji, o którym mówi Barthes. Próba jest rozpaczliwa, z góry bowiem skazana jest na niepowodzenie; nad Koriolanem, człowiekiem usiłującym nie być znakiem ciąży fatum semiotyczne. Po śmierci,

<sup>7</sup> Ibid., s. 55.



jak powiada Szekspir w ostatnich słowach sztuki ustami Aufidiusza, Koriolan „znajdzie zaszczytne wspomnienie” (V, 5), a zatem przetrwa dzięki językowi, tworowi najbardziej skonwencjonalizowanemu i najbardziej znakowemu w swoim charakterze.

Pewne poczucie ekonomii jest w nim obecnie już w momencie rozpoczęcia starań o urząd. Na pytanie obywatela „chciejcie wyznać, co was tu przywiodło” — Koriolan odpowiada sucho, lecz stanowczo: „moje zasługi” (II, 3), inaczej mówiąc, ekonomia Koriolana jest jakby ekonomią w swej najpierwotniejszej postaci, ekonomią wymiany niezapośredniej ceną, procedurą handlową, ekonomią niemal naturalną. To „nieomal” jest tu szczególnie ważne, zaznacza bowiem ono, że wszelkie mówienie o naturalności, jednoczesności przedmiotu i znaku, *signifiant* i *signifié* jest już mówieniem wychodzącym ze szczeliny odgradzającej od siebie to, co w słowach, w znaku chcemy połączyć. Nawet ten świat, w którym odnajdujemy ową jedność, naturalność, brak ekwiwalencji jest tylko światem „nieomal” naturalnym czy tożsamym ze sobą. Nietzsche zapisuje następującą uwagę:

Świat ten, który nas obchodzi, w którym dano nam lękać się i kochać, ten niewidzialny, niedosłyszalny niemal świat subtelnych rozkazów, subtelnych posłuchów, świat którego „omal” w każdym znaczeniu dotyczy — zawily, zwodniczy, zjeżony, pieściwy [...].<sup>8</sup>

W ekonomii Koriolana „nieomal” oznacza to, że nagroda nie jest czymś trzecim, zewnętrznym, pośredniczącym pomiędzy czynem a jego społecznymi konsekwencjami, lecz jest jedynie odwrotną stroną czynu. Dlatego Koriolan czuje się zagrożony, gdy jego poczucie sprawiedliwości (a sprawiedliwość jest również formą ekonomii wyznaczającą taką a nie inną karę za dane przestępstwo), zostaje zachwiane, gdy jego ekonomia nie okazuje się tożsama z ekonomią ludu:

Lepiej jest umrzeć, głód i męki znosić  
Niż o nagrodę zasłużoną prosić.  
(II, 3)

Ewolucja postawy Koriolana przebiega od ekonomii zasługi do ekonomii kupna i sprzedaży: „Siłaż kosztuje wasz konsulat?” — pyta obywateli, na co otrzymuje równie konkretną odpowiedź „Tyle, ile kosztuje żądać go uprzejmie” (II, 3). Przypomnijmy, iż chodzi tu o pewną ekonomię znaczenia wiążącą się z pozycją człowieka jako znaku (Koriolan ma być jedynie znakiem swej zasługi), czyli pewnej nazwy, imienia funkcjo-

<sup>8</sup> F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem* Przeł. S. Wyrzykowski. Warszawa 1906, s. 183.

nującego w obiegu społecznym. Taką koncepcję imienia Koriolan odrzuca jako sprzeczną z zasadą niezap pośredniczonego istnienia, lub raczej (nieomal) niezap pośredniczonego istnienia, którą wyróżnia. Jak zasługa i nagroda przylegają do siebie bezpośrednio, a ekonomia czynu w społeczeństwie opiera się na związku naturalnym, a nie konwencjonalnym („nie mogę [...] na sercu moim wymóc przyzwolenia/Iżbym zapłatę przyjął za usługi / Miecza mego”, I, 9), tak i imię ma stanowić nie tyle utrwalenie egzystencji człowieka w rzeczywistości, ile przeciwnie — związanie go z jedną, określoną sytuacją. Inaczej mówiąc, gdy zwyczajowa funkcja imienia nadawanego człowiekowi polega na zapewnieniu niezmiennej tożsamości jego nosiciela, która zostaje podtrzymana we wszystkich sytuacjach, Koriolan traktuje imię jako znak czasu, ślad działania w określonym tylko momencie. Imię nie ma być zatem narzędziem bezpiecznego przerzucenia pomostu tożsamości między przeszłością a przyszłością, imienia nie daje się raz na zawsze, lecz przeciwnie — jest ono stwierdzeniem zakorzenienia człowieka w sytuacji terażniejszej. Imię nigdy nie istnieje dłużej niż konfiguracja zdarzeń, która dała mu początek. Imię, znak tożsamości jest czasowym uchYLENIEM podstawowej bezimienności, a znakowości człowieka. Marcjusz przyjmuje imię („dodatek”) Koriolana jako jedyne trofeum (prócz osobistego daru Kominiusza) wyprawy wojennej, wiąże go bowiem ono z sytuacją, jednocy z rzeczywistością, jest jakby naturalnym rezultatem jego bycia W i Z rzeczywistością. Imię musi stać się, zdaniem Koriolana, rodzajem „jednorażowej umowy”. Gdy Kominiusz, nadając nowe miano Marcjuszowi, ma na celu, upamiętnienie, „unieruchomienie” zasłych czynów („noś ten dodatek godnie, aż do śmierci” — I, 9), Koriolan w swej filozofii języka twierdzi, iż imię jedynie nadaje wiarygodności danej sytuacji. Nazwa własna przypisana człowiekowi jest dowodem kontynuacji rodu, ale dopiero nazwa własna rodząca się ze współistnienia człowieka ze światem w sposób świadomy i odpowiedzialny (nie ponosimy odpowiedzialności za nadane nam imię, co w literaturze znakomicie udowadnia Lawrence Sterne w *Tristramie Shandy*) pozwala nam na w pełni świadome funkcjonowanie w rzeczywistości. Nazwa własna winna więc być zawsze wtórna wobec zdarzeń, które ją wyłaniają, i zasadniczo stanowi jedynie syntetyczne zastępstwo, ekwiwalent fizycznej rzeczywistości. Operując imieniem, idealnie rzecz biorąc, powinniśmy denotować nie tylko osobę, ale i sytuację; imię, o ile znaczy, jest syntezą tych dwóch czynników. Stąd Koriolan zjawiając się u Aufidiusza, pragnie, by ten dokonał jego identyfikacji, obywatela się bez nazwy, na podstawie wyglądu i jest wyraźnie rozgoryczony, że Aufidiusz nie jest w stanie tego uczynić („Jeszcze mnie teraz nie poznajesz?”,

— IV, 5). Imię jest zatem sumą zachowań człowieka w danej sytuacji, jest śladem bycia:

Nazwisko moje, Tullusie, jest Marcjusz.  
Jam to ów Kajus Marcjusz, który Wolskom,  
A w szczególności tobie tyle ciężkich  
Krzywd i klęsk zadał, na poparcie czego  
Posłużyć może nazwa Koriolana  
(„there to witness my surname”)

(IV, 5)

Koriolan sądzi więc, analogicznie jak Heidegger, iż „wychodząc z sytuacji, tracę imię, przestaję być znakiem, bowiem nie jestem Dasein i In-der-Welt-Sein”<sup>9</sup>, tak więc logicznym następstwem opuszczenia Rzymu jest rezygnacja z przysługujących mu tam i wtedy imion. Kominiusz, zdając sprawę z prób mediacji u Koriolana, powie:

Zaparł się wszelkich nazw dotychczasowych;  
Powiedział, że jest czymś nieokreślonym,  
Czymś bezimiennym, że sobie dopiero  
Zamierza ukuć nazwisko w płomieniach  
Palącego się Rzymu.

(V, 1)

„He was a kind of nothing, titleless” — ten stan egzystencjalny oznacza nie tylko odmowę reagowania na dotychczas znany świat („Nie chciał mnie nawet poznać” — żali się Kominiusz), lecz przede wszystkim jest aktem zanurzenia się w świecie pozbawionym indywidualizującego działania „ja”. Stan bezimienności, jaki osiąga Koriolan, jest jakby stanem egzystencji czystej, to jest takiej, w jakiej do minimum zostaje ograniczone funkcjonowanie pierwiastka osobowościowego, czyli alienującego daną jednostkę od reszty świata. Brak imienia jest zatem tożsamy (brak „nazwiskowo-imiennej Ja” — jak to celnie określa w swych ostatnich zapiskach Edward Stachura<sup>10</sup>) z faktem przybrania imienia świata; nie mając imienia, mam to imię, jakie nosi świat. Stąd następujący dialog między sługami Aufidiusza a Koriolanem:

Trzeci sługa: Któż waść jest?  
Koriolan: Szlachcic.  
[ . . . . . ]  
Trzeci sługa: Gdzie mieszkasz?  
Koriolan: Pod stropem.

<sup>9</sup> Patrz M. Heidegger: *Being and Time* Translated by J. Macquarrie i E. Robinson. New York 1962, s. 111.

<sup>10</sup> E. Stachura: *Oto. „Twórczość”* 1980, nr 1.

Trzeci sługa: Jakim?  
 Koriolan: Niebieskim.  
 (IV, 3)

W sferze znaku werbalnego Koriolan jest zwolennikiem poglądu, iż imię jest znakiem określającym jedność człowieka ze zdarzeniami w określonej sytuacji, podczas gdy Wolumnia uważa, iż imię nie jest niczym innym jak tym, co pozostaje zachowane w języku, stanowi rodzaj skondensowanej pamięci społecznej:

[...] jego dobre imię zastąpiłoby mi było miejsce syna  
 i w nim bym się była odrodziła.

(I, 3)

Operując kategoriami, jakimi posługuje się Peirce w swej definicji znaku, można by rzec, iż imię własne jest znakiem, którego interpretant jest sumą obiegowych opinii wypowiedzi o przedmiocie znaku. Imię jako znak nie jest zatem wewnętrznie związane z przedmiotem, lecz jedynie z systemem aktów mowy dokonanych na jego temat. Zatem imię własne odwołuje się tylko do danych, znanych i określonych przez przeszłość przedmiotu, natomiast nie jest w stanie, jak sobie życzy tego Koriolan, niejako stworzyć, przypisać przedmiotowi własności nowych, nie „nadać” bowiem ono za zewnętrzną sytuacją. Genetyczny związek imienia z rodzącą je rzeczywistością podkreśla to, co Kominiusz mówi o Koriolanie, iż zamierza on „ukuć nazwisko w płomieniach palącego się Rzymu” (V, 1). Koriolan zmierza więc do tego, by zmienić naturę semiotycznego interpretanta odnoszącego się do przedmiotu znaku zwanego Koriolanem: nie ma to być suma aktów mowy, lecz naoczność określonej sytuacji. Tak rozumiane imię własne jest właściwie skrótem opisu zachowania się przedmiotu nazywanego w danej sytuacji. Koriolan pragnie, by jego imię było ze względu na ścisłość i oczywistość kryteriów jego nadania wymyślnym i określonym opisem. Przy czym, zgodnie z uwagami Searle’a sytuacja taka podważa status imienia własnego, które właśnie ma zastępować opis, ponieważ „nazwy własne funkcjonują nie jako opisy, ale jako haczyki, do których przytwierdzamy opisy”<sup>11</sup>.

Zbliżone stanowisko zajmuje Koriolan względem dokonywanych czynów, co staje się przedmiotem nieporozumienia nie tylko między nim a ludem, lecz nawet stawia go w drażliwej sytuacji wobec własnych sojuszników. Po kolejnej odmowie przyjęcia przez Koriolana honorujących go darów Kominiusz stwierdza z pewną goryczą:

<sup>11</sup> J. Searle: *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge 1970, s. 172.

Za skromny jesteś Marcjusz, surowszy  
Dla swoich zasług niż uprzejmy dla nas,  
Który cześć prawdzie oddajemy.

(I, 9)

Podobnie jak w sferze imienia Koriolan stara się uniknąć posługiwania się jakimikolwiek elementami zapośredniczającymi, zmierza do usunięcia tych składników, które mogłyby wkroczyć pomiędzy niego a czyn:

[. . . . .] za to  
Hiperboliczne odbieram oklaski,  
Jak gdybym lubił karmić moją małość  
Mdłą karmą pochwał zaprawionych kłamstwem.

(I, 9)

Fish interpretuje tego rodzaju stanowisko jako dobitny przykład niedostępności pewnego typów aktów mowy dla Koriolana (prośba, pochwała), w których pojawia się strona trzecia mediująca między rozmaitymi czynami bohatera, zatem spełniająca także funkcje oceniające i wartościujące. „[Koriolan] nie życzy sobie, by jakakolwiek siła z zewnątrz uczestniczyła w jego ocenie przez siebie samego.”<sup>12</sup>

Z semiotycznego punktu widzenia czyni Koriolana jako znaki nie wymagają, jego zdaniem, dookreślenia przez inny rodzaj znaków. Koriolan jako nosiciel ran, o nie bowiem tutaj głównie chodzi, jest znakiem, który dokonuje splotu *signifiat* i *signifié*, zacieśniając je do tego stopnia, iż arbitralne rozdzielenie ich jest niemożliwe. (Pamiętajmy wszelako, że zarówno my, jak i Koriolan działamy w języku, zatem stosując terminologię Nietzschego należałoby poprawniej powiedzieć, że jest ono „nieomal” niemożliwe, fakt bowiem wypowiedzenia się na temat owej niemożliwości jest już dowodem na istnienie w przedziale, w luce pomiędzy *signifiant* i *signifié*). Zgodnie z nomenklaturą Barthesa mamy tu do czynienia z izolacyjnym systemem znakowym. Wprowadzając termin „izologia” Barthes pisze:

Słowem „izologia” możemy określić zjawisko, dzięki któremu język wiąże element znaczący i oznaczany tak, iż rozróżnienie ich staje się niemożliwe, [przy czym] pozostawiamy na boku systemy nieizologiczne (z konieczności bardziej złożone), w których element oznaczany da się przeciwstawić elementowi oznaczającemu.<sup>13</sup>

Koriolan, sprzeciwiając się obyczajowi domagającemu się ukazania ran odniesionych w obronie ojczyzny, sprzeciwia się w istocie możliwości oddzielenia *signifiat* i *signifié*, tzn. rana nie może posłużyć jako *signifiant*, którego *signifié* byłoby czymś od niej istotnościowo różnym:

<sup>12</sup> S. E. Fish: *How to do...*, s. 991.

<sup>13</sup> R. Barthes: *Elements...*, s. 44.

[. . . . .] nie mogę przyoblec  
 Szat kandydata, nie mogę obnażać  
 Mych ran i w imię ich błagać o głosy.  
 (II, 2)

i dalej:

[. . . . .] odsłaniać im szramy  
 Już zabliznione, które bym chciał ukryć  
 tak jakbym na to tylko je odebrał,  
 Abym skutecznie o ich łaskę zebrał.  
 (II, 2)

Rana jawi się Koriolanowi jako splot, nierozzerwalny węzeł *signifiant* i *signifié* i nabiera znaczenia dzięki samemu faktowi zaistnienia, nie zaś — jak chce tego lud — poprzez komentarz do niej już to wygłoszony, już to zapisany w zwyczaju społecznym. Jeszcze inaczej: interpretantem znaku „rana” jest faktycznie istniejąca rana na ciele, nie zaś pojęcie „urząd konsula”, z którym łączy ją lud. Koriolan sądzi, iż „rana” = „zaśluga”, podczas gdy lud traktuje znak „rana” jedynie jako ekwiwalent zasługi:

Powinien nam był pokazać znamiona  
 Swojej zasługi, rany odebrane  
 W obronę kraju.  
 (II, 3)

Ekwiwalent, który musi zostać oceniony, zapośredniczony przez element trzeci (słowo, zwyczaj), który moglibyśmy nazwać interpretatorem (w odróżnieniu od interpretanta, który zgodnie z Peircem byłby znaczeniem znaku; interpretator to ktoś w kim owo znaczenie się dokonuje). „Cnoty nasze leżą w opinii świata” — powiada Aufidiusz (IV, 7), potwierdzając ważność pojęcia interpretatora znaku dla tekstu sztuki. Koriolan, starając się istnieć jako znak niejako autoteliczny, utożsamiający *signifiant* i *signifié* musi z jednej strony spierać się z obyczajem, z drugiej zaś stać się ofiarą dominującej tradycji filozoficznej przekształcającej obojętne, naturalne zjawiska w symbole moralne. Jak pisze Nietzsche

Pod naciskiem zabobonnej trwogi rodzi się domysł, że z tym umywaniem [Nietzsche poddaje krytyce rytualną kąpiel — T. S.] łączy się coś więcej, podsuwa mu się drugie i trzecie znaczenie, paczy się zmysł i poczucie rzeczywistości, i w końcu ceni się je jeno o tyle, o ile może być ono symbolem. Tak więc człowiek, opętany obyczajnością obyczaju, gardzi po pierwsze przyczynami, po wtóre skutkami, po trzecie rzeczywistością i kojarzy wszystkie swe szlachetniejsze odczuwania [...] z jakimymś światem urojonym, czyli tak zwanym wyższym światem.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> F. Nietzsche: *Jutrzenka*. Przeł. S. Wyrzykowski. Warszawa 1907, s. 40.

Stwierdzenie zaś Aufidiusza stoi na drugim końcu obszaru, jaki wyznacza Nietzscheański aforyzm:

Zjawisk moralnych nie ma wcale, istnieje tylko moralny wykład zjawisk.<sup>15</sup>

Głównie o to „coś więcej” Nietzschego tutaj chodzi. Dla ludu i jego trybunów reprezentujących literę obyczaju społecznego „rana” jest znakiem, z którym łączy się konieczność pewnej redundancji danego wyobrażenia mentalnego; obywatele mogą zrozumieć znaczenie znaku wtedy, gdy po pierwsze zostanie im on unaoczniony jako przedmiot społeczny, poddany ogólnej weryfikacji (stąd ludu nie satysfakcjonuje pokazanie ran „na uboczu”, jak to proponuje Koriolan — II, 2), po drugie zaś, gdy zostanie z nim skojarzony obraz przeszłych zasług z przyszłym za nie wynagrodzeniem. Ktoś, kto ma TAKĄ przeszłość, może zostać obdarzony TAKĄ przyszłością.

Inaczej mówiąc, „rana” tak jak „imię” jest pojęta jako *signifiant* przeszłej zasługi i przyszłej nagrody; funkcjonuje więc w obiegu ekonomicznej wymiany wartości jako obiekt przetargu, nie ma natomiast wartości sama w sobie, stanowiąc jedynie wskazówkę pokazującą przeszły lub przyszły kierunek. „Rana” jest dla ludu „czymś więcej”, dodatkiem z zewnątrz narzuconym, naddanym naturalnemu faktowi; nie stanowi części ciała Koriolana, lecz jedynie zastępuje, uzupełnia, unaocznia symboliczną wartość jak odwaga, patriotyzm itp). Gdy lud nie potrafi zadowolić się obecnością, istnieniem Koriolana, żąda potwierdzenia jego obecności poprzez znak, poprzez „ranę”. Zatem stosunek obnażonej „rany” do istnienia, obecności Koriolana jest analogiczny jak związek, jaki — zdaniem Rousseau — istnieje pomiędzy mową a pismem, między czymś co jest samowystarczalne, kompletne w swym istnieniu, a tym, co zostaje do niego dodane z zewnątrz.

Pismo zostaje do mowy dodane, jako obraz lub przedstawienie, do mowy, która jest najbardziej naturalną formą instytucji czy też konwencji oznaczającą myśl. W tym sensie pismo jest nienaturalne. Przekształca bezpośrednią obecność myśli w mowie, w wyobrażenie i akt reprezentowania.<sup>16</sup>

Jest to symptomatyczny sposób pojawienia się znaku w sferze nieautentycznej mowy, którą Heidegger określa mianem „Gerede”, a w której znak funkcjonuje jedynie jako narzędzie („Zeug”), przedmiot o łatwo definiowalnym zakresie działania:

<sup>15</sup> F. Nietzsche: *Poza dobrem złem...*, s. 101.

<sup>16</sup> J. Derrida: *Of Grammatology*. Translated by G. C. Spivak. Baltimore—London 1974, s. 144.

Znak jako narzędzie przejmuje funkcję ukierunkowywania w sposób sprecyzowany i łatwo sterowalny.<sup>17</sup>

Dla Koriolana natomiast „rana”, czy ogólniej znak, należy do kategorii określanej przez Heideggera jako „Rede”<sup>18</sup>, czyli mowy w której znak pełni funkcję zgoła odmienną: nie tracąc nic ze swej fizyczności dostępnej „podręczności” przywoływania danego przedmiotu, wykazuje on możliwość odnoszenia się do całości bytu, bycia jako podstawowej właściwości rzeczywistości. Znak jest w tym obszarze jakby całością związków zachodzących między przedmiotem a istnieniem. Koriolan nie chce obnażyć swych ran przed tłumem, nie przystaje bowiem na to, by funkcjonowały one jako znaki w kręgu „Gerede”, lecz jedynie w sferze „Rede”. Słowo „rana” nie jest traktowane jako termin, znak „kierunkowy” (za jaki uważa go lud), lecz jako znak „ontologiczny”, tzn. wyrażający równoczesność teraźniejszych przedmiotów znaku i ich zakorzenienia w bycie. Ową jedność przedmiotu nazwanego z bytem, poprzedzającą moment wyrwania przedmiotu z całości istnienia, odcięcia go poprzez nazwę od związków z istnieniem jako takim poprzez nadanie mu sprecyzowanego językowo i pojęciowo charakteru istnienia poszczególnego, odrębnego przedmiotu — ma chyba na myśli Nietzsche, kiedy pisze o „praodwiecznym zbornym bytowaniu duszy”, mówiąc o filozofach:

Myślenie ich jest w rzeczywistości o wiele mniej odkrywaniem, niżli zapoznawaniem się na nowo, przypominaniem, nawrotem i powrotem do jakiegoś dalekiego praodwiecznego bytowania duszy, z którego wyrosły ongi owe pojęcia [...].<sup>19</sup>

Jak pisze komentator myśli Heideggera

Samo słowo jest już związkiem w tym sensie, że istnienie może zostać określone tylko przez rozwiązanie tego jak słowo i przedmiot, do którego się odnosi, tworzą ze sobą podstawową jedność.<sup>20</sup>

Rana dla Koriolana jest znakiem zasługi dla Rzymu, a przede wszystkim wskazaniem obowiązku pewnej kontekstualizacji, gdyż tylko w kontekście znak może zostać przedstawiony w jego relacji do istnienia. Rana nie może zostać ukazana tłumowi, zostałaby bowiem wyrwana ze swego podstawowego kontekstu, zaczęłaby funkcjonować nie jako „zdanie”, lecz jak wyrwany ze słownika termin. Rana w semiotyce obywateli to znak wskazujący na swój przedmiot, a także jego przeszłe i przyszłe konse-

<sup>17</sup> M. Heidegger: *Being and Time...*, s. 143.

<sup>18</sup> O podziale na *Rede* i *Gerede* pisze Heidegger w sekcji 35: *Sein und Zeit*.

<sup>19</sup> F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem...*, s. 29.

<sup>20</sup> D. A. White: *Heidegger and the Language of Poetry*. Lincoln, London 1978, s. 23.



kwencje, nie mówiący jednak nic na temat związku przedmiotu z całością istnienia. Koriolan rozumie ranę jako znak wiążący go z istnieniem, ukazujący jego ontologiczne uwikłania w danej sytuacji, istnienie. W świecie i ZE światem. Nic „in se” w istnieniu osoby zwanej Marcjuszem nie powoduje, że otrzymuje on miano Koriolana; jest to rezultat jego znalezienia się w takiej a nie innej sytuacji, na którą zareagował w określony sposób. Rany poniesione w efekcie takiego zachowania są znakami jego najściślejszego związku z całością istnienia, czyli jakby powiedział Heidegger „łączą one w sobie niebo i ziemię, to co śmiertelne z tym co święte”, są więc tym, co określa on tajemniczym terminem „das Geviert”, czyli stanowią jedność „wskazującą na te sektory istnienia, które we wzajemnym współdziałaniu tworzą jedność odnoszącą się do języka i istnienia<sup>21</sup>. Dlatego to nie rany są przyczyną cierpienia, lecz wspomnienie o nich:

Rany me chociaż same przez się blahe,  
Bolą mnie jednak, kiedy o nich słyszę.  
(I, 9)

Połączenie cierpienia z mówieniem jest tematem fascynującym, którego eksplikacją zajął się Heidegger w *Wegmarken*, jak i w *Unterwegs zur Sprache*. Nie wgłębiając się w subtelności rozumowania Heideggera, powiedzmy jedynie, iż wyprowadzając etymologię greckiego „algos” (cierpienie) od „alego” (intymne łączenie, ściśle zbieranie razem)<sup>22</sup>, autor *Wegmarken* uzmysławia nam, iż „ból jest samą różnicą”<sup>23</sup>, tym co oddziela nas od jedności istnienia, a zatem umożliwia pojawianie się języka (Derrida uczyni z tego poglądu jeden z centralnych punktów swej filozofii). Jak komentuje myśl Heideggera David A. White:

Istnieje ukryte połączenie między greckimi słowami na „ból” i „mówienie”. Dowodem tego związku jest fakt, iż skoro tylko jakaś językowa formuła zostaje użyta do celów np. referowania (*referring*), istnienie przedmiotu nazwanego zostaje odcięte od samego istnienia (*being as such*). [...] sam wysiłek, by denotować byt różny od innych bytów, jest przecięciem jego związków z ostatecznym istnieniem, z „das Geviert” ...Chodzi o to, że nawet w językach całkowicie logicznych proces mówienia i racjonalnego odnoszenia tego, co się mówi, do tego, co jest mówione, jest bolesny, jako że jedność istnienia w ogóle i istnień poszczególnych bytów zostaje rozdarta, dając w efekcie różnorodność i oddzielenie [...]. Na tym poziomie ontologicznym cierpienie jest tak samo realne jak ból fizyczny lub psychiczny, lecz dowody jego realności są umiejscowione w lukach, przerwach [moglibyśmy rzec: w ranach — T. S.] pomiędzy tym, jak językowo przedstawiamy istnienie bytów na-

<sup>21</sup> Ibid., s. 30.

<sup>22</sup> M. Heidegger: *Wegmarken*. Klostermann 1976, s. 232.

<sup>23</sup> Idem: *Unterwegs zur Sprache*. Klostermann 1959, s. 27.

zywanych, a tym jak powinny one zostać nazwane, by zachować jedność, z której wywodzi się ich istnienie.<sup>24</sup>

Uciekając się do antycznej terminologii Sextusa Empiryka, możemy powiedzieć, iż dla ludu „rana” stanowi znak przypominający (*hypomnes-tikon*), czyli jest „czymś” widocznym (w świetle kontrowersji na temat obnażenia ran przymiotnik ten zasługuje na szczególną uwagę), „czymś” wskazującym na chwilowo ukryte „coś” („rana” ma przypominać nieustannie o zasługach Koriolana). W wykładni samego Koriolana „rana” jest znakiem wskazującym (*endeiktikon*), czyli takim, który wskazuje na coś, co ze swej istoty objawione być nie może, na „coś”, co można by nazwać samym Koriolanem, jego byciem w świecie itd.

Ta ostatnia klasyfikacja wspiera nasze poprzednie rozważania oparte na terminologii Heideggerowskiej, uwypukla bowiem fakt, iż rozbieżność między ludem a Koriolanem w rozumieniu „rany” polega na zasadniczo różnym ukierunkowaniu znaku: dla ludu „rana”, czyli ten znak semiologiczny, który z racji swego utylitarnego i funkcjonalnego pochodzenia nazwany jest przez Barthesa „funkcją znakową”<sup>25</sup>, jest uzupełniony przez inny system znaków (język oraz rytuał społeczny), stanowi symbol, a zatem znak, w którym związek między *signifiant* a *signifié* jest konwencjonalny (rany konwencjonalnie denotują odwagę, pogardę niebezpieczeństwa itd). Koriolan natomiast pozostaje przy rozumieniu „rany” jako funkcji znakowej, co więcej — nawet ją uwypukla przez jej nieustanną kontekstualizację, przy czym zdaje się ona wskazywać na podobieństwo między nią samą a jej nosicielem, czyli „rana” jest znakiem, którego przedmiotem jest sam Koriolan, a zatem byłaby bliższa w swym charakterze znakowi ikonicznemu, który Seboek traktuje jako „topologiczne podobieństwo zachodzące pomiędzy *signifiant* a jego denotatami”<sup>26</sup>. To, iż „rana” wskazuje raczej samego nosiciela niż przedmioty znajdujące się na zewnątrz, jest uwypuklone przez to, że Koriolan wstydzi się ujawnienia swych ran mówiąc, iż „Jest to rola, której/Nikt nie odegra bez za-  
rumienienia” (II, 2).

Tłum chce ujrzeć rany, jest więc żądny przede wszystkim *signifiant*; jest znamienne, że *signifié* w rozumieniu ludu jest cały czas „przygotowane”, niejako w stanie *in potentia* (urząd konsula czeka na Koriolana). Pierwsze akty dramatu to uporczywa pogoń za *signifiant*, za literą, widocznym zapisem, który wreszcie umożliwiłby uaktualnienie się *signifié*. Obywatele domagają się uobecnienia *signifiant*, żądając tego na mocy

<sup>24</sup> D. A. White: *Heidegger and...*, s. 86.

<sup>25</sup> R. Barthes: *Elements...*, s. 41.

<sup>26</sup> J. Pelc: *O klasyfikacji i typologii znaków*. „Studia Semiotyczne” 1979, nr 9, s. 233.

obyczaju, instytucji społecznej. Te dwie rzeczy łączą się ze sobą ściśle. Jak pisze Jacques Derrida

Sama myśl o jakiegokolwiek instytucji jest nie do pomyślenia przed zaistnieniem możliwości pisma i poza jego horyzontem.<sup>27</sup>

Nieodzowność wizualnej manifestacji rany współgra z instytucjonalnym charakterem obyczaju i systemu społecznego. Spór Koriolana z ludem jest również sporem głosu z pismem, czyli nieobecności, lub też obecności ledwo sygnalizowanej w bezpośrednim i nierozzerwalnym związku z *hic et nunc*, z obecnością poddaną bezwzględny prawom reprodukcji i powtarzalności, z obecnością niejako „raz na zawsze” i na zawołanie. Filipika Koriolana przeciwko tyranii zwyczaju zawiera znamienne stwierdzenie:

Kto dla godności gotów rzucać w błoto  
Wewnętrzną godność, niech sobie zabierze  
Ten cel upodleń.

(II, 3)

„Wewnętrzna godność” jest właśnie tą nieobecnością, z którą lud nie może się zgodzić, zatem losy Koriolana są losami stopniowego wchłaniania przez system wizualnej obecności przejawów innych systemów organizacji życia i potwierdzają słuszność uwag Derridy, iż „pismo dokonało wciągnięcia głosu w obręb systemu”<sup>28</sup>.

Koriolana oddziela od ludu także jego stanowisko wobec retoryki. W przeciwieństwie do trybunów wódz nie jest zdolny do stwarzania nowego „wyższego rzędu” *signifiant*, będących owocem retoryki:

Cóż im powiem?  
Proszę waszmościów — tfy! tfy! nie potrafię  
Nagiąć języka do takiej przemowy...

(II, 3)

Znamienne, że zwolennicy Koriolana uparcie przedstawiają ludowi jego nieprzejednane stanowisko jako właśnie zabieg retoryczny jako „sposób mówienia”:

Nie bierzcie przyszości  
Jego wyrażań za objaw niechęci,  
Jeno, jak rzekłem, za sposób mówienia...

(III, 3)

<sup>27</sup> J. Derrida: *Of Grammatology...*, s. 44.

<sup>28</sup> Ibid., s. 90.

Taki punkt widzenia, w myśl którego wprowadzone zostaje rozróżnienie pomiędzy *signifiant* a *signifié* uprawomocniające sąd, iż Koriolan myśli podobnie jak lud, a jedynie sposób wypowiedzania sądów jest odmienny, sprzeciwia się poglądom Koriolana, który poprzez wypowiedzi chce podkreślić autentyczność swych zachowań. Punkt ciężkości spoczywa tu więc na elemencie oznaczanym (czy też na całym zespole elementów oznaczanych), który stawia przed społeczeństwem pewien model zachowania stanowiący (wbrew wysiłkom Meneniusza) manifestację określonej postawy politycznej i społecznej, postawy całkowicie sprzecznej z poglądami ludu.

Retoryka trybunów opierająca się na ostrym przeciwstawieniu *signifiant* i *signifié* jest dla Koriolana nie do przyjęcia, podobnie jak nie do zaakceptowania jest retoryczna gra, jaką proponują wodzowi stronnicy i przyjaciele. Mowa jawi się zatem jako niefortunna konieczność względem istnienia człowieka. Wrywa go ona ze strefy istnienia jako takiego, z jedności uczuć i myśli, słowa i przedmiotu, *signifiant* i *signifié*. Jest tak jak pisze Nietzsche:

Ze mowa nie była nam dana do udzielania uczuć widać z tego, że wszyscy ludzie prości wstydzą się szukać słów dla swych poruszeń głębokich; zdradzają je tylko w postępkach i nawet w tym wypadku rumienia się, jeśli kto inny zdaje się odgadywać motywy tych postępków.<sup>29</sup>

Gest (Nietzscheański „postępek”) jest tym, co wyraża tęsknotę za odzyskaniem „początku”, oryginalnego pierwotnego istnienia, które jest „transcendentnym *signifié*” Derridy, poza którego wyjść nie można. Jak podkreśla Derrida jest to zaledwie niespełniona tęsknota, nie można bowiem wyjść poza *logos*, na który jesteśmy jako ludzie skazani, ale Koriolan chce — jak już powiedzieliśmy — istnieć bez zapośredniczenia go przez słowa, przez jakiegokolwiek interpretatora, lub istnieć, korzystając z niego tylko w minimalnym stopniu, istnieć „nieomal” bez niego. Zmierz w ten sposób do „archeologicznego momentu, pierwszego momentu znaku bez mowy, kiedy to namietność ponad potrzebę i możliwość artykulacji i rozróżnienia, wyraża się w niesłyszalny sposób: przez znak bezpośredni”<sup>30</sup>.

Wie jednak, że również gest jest już oddzieleniem, rozproszeniem, byciem w oddaleniu od samego siebie, dlatego wzdraga się przed obnażeniem ran, przed swoistą retoryką przedślovną, która jednak ma już w sobie całą pełnię rozproszenia, jakie niesie w sobie słowo, choć jeszcze nie realizuje się ono akustycznie. Dlatego odrzuci prośby Wolunni:

<sup>29</sup> F. Nietzsche: *Wędrowiec i...*, s. 67.

<sup>30</sup> J. Derrida: *Of Grammatology...*, s. 234.

Uczyn tak, synu, proszę cię, pójdź do nich  
 Z tą czapką w ręku; unieś ją do góry,  
 Pocałuj ziemię kolanami (w takich  
 Bowiem okazajch gesta są wymową  
 A oczy gminu wrażliwsze niż uszy)  
 (III, 2)

Koriolan w poszukiwaniu „archeologicznego momentu” jedności wybiera gest, ale musi również go odrzucić, ponieważ gest także jest już „zarażony” rozproszeniem. Zawarta w tekście Szekspira nawiasowa uwaga ma kapitalne znaczenie dla uzmysłowienia nam, iż charakter gestu, choć jeszcze przedśloyny, jest już „językowy” (rozproszony), a powtórzy ją w swym głośnym eseju o pochodzeniu języków Rousseau, pisząc: „przemawia się skuteczniej do oka niż do ucha.”<sup>31</sup>

Postawa Koriolana jest więc daleka od postawy retorycznej, wykażuje natomiast wszelkie cechy tego, co Barthes określa jako postawę ideologiczną, czyli taką, która stanowi opisywalną w kategoriach języka warstwę *signifié* procesu konotacyjnego.

Spróbujmy na koniec zebrać główne punkty opozycyjności koncentrującej się w tekście *Koriolana* wokół znakowego charakteru egzystencji człowieka, wyznaczonej przez problemy „rany” (w nawiasach podajemy autorów terminologii):

## RANA

### L u d

- 1) znak należący do systemu nieizologicznego, to jest „rana” nabiera jak w reklamie odpowiednich wartości po skomentowaniu jej za pomocą innego systemu znaków
- 2) uwypuklenie roli *signifiant*
- 3) retoryka (*signifiant* procesu konotacyjnego)
- 4) Konieczność interpretatora nadającego wartość znakowi; symboliczność (Nietzsche)
- 5) znak przynależy instytucji (zwyczaj)

### K o r i o l a n

- znak należący do systemu izolowanego, to jest nierozdzielnie łączący *signifiant* i *signifié* (R. Barthes)
- wysunięcie na pierwszy plan *signifié*
- ideologia — *signifié* procesu konotacyjnego (R. Barthes)
- samowystarczalność, autoteliczność znaku
- znak jest intuicją (J. Derrida)

<sup>31</sup> Cyt. za J. Derrida, *ibid.*, s. 233.

6) znak jest zapisem, utrwale-  
niem, pamięcią

7) znak jest obecnością

8) znak symboliczny, konwencjo-  
nalne połączenie *signifiant* i *si-  
gnifié*

9) mowa nieautentyczna; dyspo-  
zycyjny, instrumentalny cha-  
rakter znaku; *Gerede*

znak należy do nierепrodukowal-  
nej strefy głosu, to jest kontekstu  
sytuacji, bycia w świecie (J. Der-  
rida, M. Heidegger)

znak jest co najwyżej nostalgią  
za obecnością; poczucie „śladowe-  
go” charakteru znaku (J. Derrida)

znak jest ikonem: topologiczne po-  
dobieństwo, nawet utożsamienie  
*signifiant* i *signifié* (T. Seboek)

rana nie musi być komentowana  
za pomocą systemu językowego,  
jest ona denotatem określonych  
cech Koriolana, czyli do pewnego  
stopnia jest współistotna z Koriol-  
lanem (Ch. Morris)

mowa prawdziwa ukazująca za-  
kotwiczenie człowieka w istnieniu,  
*Rede* (M. Heidegger)

## II. Odcięta ręka

W rzadko której sztuce Szekspira ciało odgrywa tak zasadniczą rolę jak we wczesnym i manierycznym *Tytusie Andronikusie*. Człowiek nie tylko ma tu ciało wikłające go w cierpienie i rozkosz, choć najczęściej pomieszanie tych dwóch doznań (Chiron: Wierżaj Aronie/Na tysiąc śmierci polecę szczęśliwy / Byle ją posiąść — II, 1), ale nieustannie „uczestniczy” w ciałach innych ludzi, wtrąca się brutalnie w ich ucieleśnione istnienie bez należytego zastanowienia tak, iż można by rzec, iż ciało jest zaledwie ciałem dla bohaterów *Tytusa*. „Jak niesprawiedliwie/Zabiłeś syna w niesłusznym zatargu” — wyrzuca Lucjusz Tytusowi, grupując aż dwa ciężkie zarzuty w jednym zdaniu, co nie przeszkadza, że jeszcze w tej samej scenie Markus powie do Tytusa na marginesie świeżo rozegranych wydarzeń, czyli tuż po tym, jak ciało stało się zapisem nieokiełznanej „niesłusznej” i „niesprawiedliwej” ekspresji drugiego ciała: „By myśl odwrócić od bolesnych zdarzeń” (I, 2); martwe ciało jest już martwą literą minionej ekspresji i należy go odłożyć na bok jak książkę. Chociaż pozornie zlekceważone, ciało powraca w tym osobliwym dramacie w najbardziej wyszukanych kombinacjach tak, iż można by powiedzieć, iż *Andronikus* to koszmar, w którym ciało śni ciało okaleczone i zdeformowane; to sen sadystyczny ciała o ciele nie tyle

martwym, co storturowanym. Kiedy Lawina błaga Tamorę o śmierć, by uniknąć podwójnego gwałtu, ta odpowiada z wykalkulowaną rozważą:

Mam synów okraść z należnej im płacy?

Nie, niech na tobie swoją chuć nasycą.

(II, 3)

Widzimy, jak ciało zostaje na naszych oczach uwikłane w skomplikowany system ekonomiczny; ciało i cielesność ludzka stanowiąca fundamentalny fakt ludzkiego istnienia w świecie staje się wynagrodzeniem instrumentem ekwiwalencji i zaczyna istnieć w systemie zależności, zatem we wtórnym systemie wobec pierwotnego systemu znaczenia ciała jako faktu egzystencjalnego.

Ekonomia zemsty jest ekonomią skrupulatnie wymierzonej powinności. Tyczy się to zresztą nie tylko Tamory i Saturninusa, ale i Tytusa, który w kulminacyjnej scenie dramatu formując pochod złożony z ciał storturowanych i fizycznie zdeintegrowanych (zwróćmy uwagę na znamienne przemieszczenia i dekontekstualizację części ciała, które nabierają przez to metaforycznych wartości obrazu sennego: głowy niesie się w rękach, ale z kolei rękę trzyma się w ustach), oznajmia:

Obliczmy teraz nasze powinności;

[...] Bracie weź tę głowę

A ja tę drugą w ręce mej poniosę,

I ty, Lawinio, miej w orszaku udział,

Tę rękę moją w swoich ponieś zębach.

(III, 1)

Aby tak się stać mogło, należy pojmować ciało jako całkowicie odrębne od innych ciał (ciała innych), tylko bowiem wtedy będzie można traktować ciało „czyjeś” (umieszczamy to słowo w cydzysłowie, gdyż w ostatecznym rozrachunku ciało „czyjeś” jest zawsze ciałem „moim”) jako obce, to jest takie, które będzie mogło pośredniczyć, stanowić wartość innego ciała wobec jeszcze innego ciała. Ciało Lawinii jest zapłatą za ciało Basjanusa uiszczoną ciałem Chirona i Demetriusza.

Śmierć nie jest najgorszą rzeczą, jaka może przytrafić się ciału („Li-tosną bądź dla mnie zabójczynią” — błaga Lawina Tamorę, II, 3); największym upadkiem ciała jest moment, w którym traci ono poczucie współzwiązku z innym ciałem i zaczyna funkcjonować w świecie sztywnego podziału na „podmiot” i „przedmiot”. Z tą chwilą staje się możliwe wejście ciała w sferę ekonomii jako ekwiwalencji, zależności, zapłaty; ciało pośredniczy wtedy pomiędzy innymi ciałami, nie wchodzi

natomiast z nimi w żaden znaczący kontakt, w którym ciało nie byłoby tylko przedmiotem działania (gwałt popełniony na Lawinii), ale równocześnie i jego sprawcą, działającym podmiotem. (Tego rodzaju związek, a właściwie ledwie jego rys znajdziemy w związku Lawinii i Basjanusa, po którego śmierci Lawinia wyznaje Tamorze: „Bo nie o życie tak długo cię błagam:/Mój duch uleciał już z Basjana duszą” — II, 3).

Komentując filozofię percepcji w dziełach Husserla Merleau-Ponty pisze:

Kiedy moja prawa ręka dotyka lewej, jestem jej świadomy jako „fizycznego przedmiotu”. Lecz równocześnie [...] ma miejsce zadziwiające zdarzenie: nagle moja lewa ręka zaczyna postrzegać prawą, *es wird leib, es emfindet*. Rzecz fizyczna staje się ożywiona, lub ściślej mówiąc, pozostaje tym, czym była [...] lecz zaczyna w niej mieszkać pewna siła poznawcza [...]. Dzięki niej i przez nią nie ma czegoś takiego jak jednokierunkowy związek percypującego z percypowanym. Następuje odwrócenie ról w tym związku, ręka dotykana staje się ręką dotykającą i zmuszony jestem powiedzieć, że zmysł dotyku zostaje jakby rozproszony po całym ciele, iż ciało staje się „rzeczą percypującą”, „podmiotem-przedmiotem” (*Emfindendes Ding, Das subjektive Objekt*).<sup>32</sup>

Tego rodzaju związek zakłada swoistą „twardość” i „oporność” ciała, które poddaje się mojej eksploracji jedynie do pewnych granic, po przekroczeniu których samo przejmując rolę działającego. Ciało, które można przenikać, by tak rzec, bezgranicznie, jest właśnie ciałem storturowanym, jest bowiem ono całkowicie oddane i poddane woli działającego, a zarazem jego własna wola sprzeciwia się wejściu w jakikolwiek kontakt z działającym podmiotem. Ciało storturowane jest więc absolutnym przedmiotem, gdyż zostały pogwałcone granice jego przenikalności, zostało ono „przenicowane”, wywrócone na drugą stronę, a zatem straciło wszelkie możliwości, wszelką przestrzeń w swoim obrębie, w której i z której mogłoby samo zacząć działać. Ciało storturowane jest ciałem w nieskończonym odwróceniu. Takim przedmiotem staje się Lawinia w scenie gwałtu.

Zasada ekonomii obejmuje nie tylko ciało żywe, ale także ciało umarłe; zgodnie z obowiązującymi w kręgu ekonomii zasadami maksymalnego wykorzystania elementów rzeczywistości nawet ciało martwe ma swoją przydatność. Kryterium instrumentalności staje się jedynym pryncypium świata: zabiwszy Basjanusa, Chiron i Demetriusz postanawiają wykorzystać jego zwłoki jako element „scenografii”:

Chiron: Do jakiej groty powlecziemy męża,  
Niech nam trup jego za poduszkę służy.  
(II, 3)

<sup>32</sup> M. Merleau-Ponty: *The Philosopher and His Shadow*. In: idem: *Sings*. Translated by R. C. McCleary. Evanston 1964, s. 166.



Ciało storturowane jest także ciałem zdeintegrowanym fizycznie; ciało-przedmiot żyje w przedmiotach ciała prowadzących byt niezależny od całości. *Andronikus* kończy się i zaczyna scenę, w której rozczłonkowanie ciała ludzkiego jest niezbędne dla zaspokojenia wymogów ekonomii a) w stosunkach między ludźmi a bogami i b) w relacjach między ludźmi.

a) Tytus: Syn więc twój musi umrzeć jak ofiara.

Lucjusz: [...] Ofiarny przygotujcie ogień,  
A my orężem posiekane ciało  
W płomieniach stosu na popiół spalimy.  
[ . . . . . ]  
Ojcie i panie, patrz, jak spełniliśmy  
Rzymskie obrzędy; wnętrzności Alarba  
I posiekane ciała jego członki  
Są teraz strawą ofiarnego ognia...  
(V, 2)

b) Tytus: Słuchajcie, łotry, kości wasze zmiełę,  
Krwia waszą potem mąkę tę zagniotę  
I górę ciasta z tych waszych ciał wzniosę,  
I dwa pasztety z dwóch głów waszych zlepię...  
(I, 2)

W pierwszym przypadku ekonomia ta uświęcona jest obyczajem i prawem, ma swoją ściśle przestrzeganą tradycję, w której ciało poddane jest losowi regulowanemu specjalnymi przepisami. Ofiara jest tu w części związana z osobistymi powodami ją sprawującego („Bracia pobożnie ofiary żądają” — I, 2), głównie jednak sankcjonuje ją zbiorowość, w której imieniu zostaje dokonana. „Ojcie i panie, patrz, jak spełniliśmy/Rzymskie obrzędy” — oznajmia Lucjusz, wracając z miejsca rytualnego zabójstwa.

Drugi z przytoczonych wyżej cytatów (b) odnosi się do innej ofiary. Tutaj ciało nie zostaje wpisane we wzór ceremonii określonych przez daną zbiorowość, lecz wystawiono go na łup indywidualnego działania. Alarbus zostaje poświęcony rytuałowi istniejącemu na długo przed spełnieniem ofiary, litera poprzedza tu akt, czyn musi dostosować się do słowa. Chiron i Demetriusz zarzynani przez Tytusa nie wiedzą, co będzie się z nimi działo, zostali „wrzuceni” nie do powszechnie znanego rytuału, lecz do nieprzewidywalnego obszaru zachować jednostki. Czyn nie dostosowuje się tu do odwiecznego słowa, ale słowo wymyśla tu czyn niejako „na gorąco”: „Słuchajcie teraz jak was męczyć będę” (V, 2) — mówi Tytus swoim ofiarom.

W pierwszym rodzaju ofiary sprzeciw nie wchodzi w ogóle w grę, spełnia się bowiem tutaj wolę ceremoniału, dlatego Alarbus milczy, nie

próbując nawet protestować. Ofiara dokonywana zgodnie z uświęconym ceremoniałem nie liczy się z punktem widzenia ofiarowanego; ciało jest tu znakiem, którego *signifié* jest częścią obiegu wartości w życiu społecznym.

Drugi rodzaj aktu ofiarniczego otwiera możliwości sporu ofiary z kapłanem, jest to bowiem spór dwóch jednostek nie mający sankcji ceremonialnej. Stąd Chiron i Demetriusz zostają najpierw związani („Więc zwiążcie ich silnie/kneblujcie gęby, jeśli zechcą krzyczeć” — V, 2), a potem pozbawieni możliwości wypowiedzenia jakiegokolwiek słowa; im bardziej samowolny sposób sprawowania ofiary, tym większa zachodzi obawa przed wypowiedzeniem choćby słowa przez osobę ofiarowywaną:

Patrz, patrz Lawino, wrogi twe związane!  
Zamknąć im gęby, niech nie mówią do mnie,  
Lecz milcząc, strasznych słów moich słuchają.  
(V, 2)

Ciało to znak, którego *signifié* stanowi ekwiwalent wartości innego ciała.

Dramat Szekspira jest tragedią przełamywania się jednego typu ofiary w drugi, przechodzenia od obyczaju do „filozofii ofiary”, jak nazywa to Nietzsche w swych uwagach o „obyczaju i jego ofiarach”:

Pochodzenie obyczaju sprowadzić można do dwóch myśli: „gmina warta więcej niż jednostka” [to pierwszy rodzaj ofiary — T. S.], i „trwała korzyść należy przełożyć nad przemijającą” [bliskie to ofierze jaką spełnia Tytus — T. S.]. Czy jednostka cierpi na takim urządzeniu, które wychodzi na korzyść całości, czy od niego nędznie i dla niego ginie — obyczaj zachowanym być musi [patrz nieustępliwość trybunów w *Koriolanie* — T. S.], ofiara złożona. Taki sposób myślenia powstaje jednak tylko u tych — co nie są ofiarą — gdyż ta w swoim wypadku potrafi przekonać, że jednostka mogła być więcej warta [Alarbus milczy, to matka broni jego życia — T. S.] niż wielu... Lecz filozofia ofiary powstaje zwykle zbyt późno: poprzestaje się więc na obyczaju i moralności, która właśnie jest tylko poczuciem całości obyczajów, w których się żyje i zostało wychowanym [...].<sup>33</sup>

Ciało jako ofiara jest więc elementem bezwzględnie działającej ekonomii. Kiedy Tytus cieszy się złożoną mu przez Saturninusa ofertą zamiany życia obu sybów za cenę odciętej ręki (III, 1), żyje w świecie iluzji kwestionującym bezwzględny charakter praw ekwiwalencji — za jedną odciętą (martwą) ręką nie można kupić dwóch żywych ciał, stąd też „zapłatą” w tej transakcji są jedynie głowy synów Tytusa w myśl zasady „część za część”. Znamienne zresztą, że sam Tytus myśli o tej umowie jako o swoistej transakcji ekonomicznej:

<sup>33</sup> F. Nietzsche: *Wędrowiec i...*, s. 55.

Ty moją rękę oddaj cesarzowi,  
 Mów, żem nią tysiąc odbił niebezpieczeństw  
 Od jego głowy: niechaj ją pogrzebie;  
 Choć zasłużyła na więcej, niech raczy  
 Choć to jej przyznać. W moich synach widzę  
 Dwa małym kosztem nabyte klejnoty,  
 A jednak drogie, bom swoje odkupił.

(III, 1)

Andronikus zwraca uwagę na dwa paradoksalne momenty w tej ekonomii wymiany: po pierwsze, iż „ręka” oznacza tu więcej niż jedynie fragment ciała, to jest nie przestając być fizycznym elementem ciała, jest ona ekwiwalentem całego ciała. „Ręka”, „zasłużyła na więcej” (i w tym sensie jest to transakcja nieudana, jej bowiem przedmiot zostaje nabyty za zbyt wygórowaną cenę), ale zarazem „ręka” łączy się, lub ma się połączyć z ciałem, od którego została odcięta jako znak przeszłych czynów i zasług („żem nią tysiąc niebezpieczeństw odbił od jego głowy”). Innymi słowy, „ręka” ma zostać skojarzona z resztą ciała niejako *in absentia* i w tym sensie ekonomia, jaką wyznaje Andronikus, jest *ekonomią metaforyczną*, czyli taką, której elementy tworzą niejako ciąg skojarzeń, efektów mnemonicznych, wywołują siebie wzajemnie. „Kupując” rękę Tytusa Saturninus ma mieć przed oczami całą chwalebą przeszłość Andronika. Po drugie, transakcja okazuje się jednak opłacalna („dwa małym kosztem nabyte klejnoty”), choć jej istota pozostaje w sprzeczności z zasadami ekonomii, według których „coś” zewnętrznego musi stanowić wymierną wartość danego przedmiotu; ekonomia, podobnie jak językoznawstwo, jest nauką zajmującą się równocześnie porównywaniem i rozróżnianiem przedmiotów od siebie, bez tych dwóch czynności ekonomia nie ma sensu. Tytus natomiast kupuje „siebie” („bom swoje odkupił” — „I bought my own”), będąc sam środkiem płatniczym pośredniczącym w transakcji; jest zarazem kupującym, sprzedającym i pieniądzem krążącym między nimi. Sobą płaci za siebie. Swoją ręką nabywa prawo do swojej krwi, kupuje siebie sobą, dzieci bowiem stanowią kontynuację jego samego („Ma pani panią jest moją, mną samym/Jest to niemowlę [...]” — powie Aaron o swym potomku, IV, 2). Ekonomia taka jest zaprzeczeniem wszelkiej ekonomii (również i w tym sensie jest metaforyczna), stąd też Saturninus odsyła jedynie głowy synów Tytusa, dołączając do nich odciętą rękę nie dlatego, że nie stanowiła ona wystarczającej ceny za głowy Kwintusa i Marcjusza, lecz dlatego, iż Saturninus nie może przystać na wymóg postawiony przez Andronikusa. Tytus domaga się pogrzebania dłoni, a więc akceptacji jego metaforycznej ekonomii znaczenia, w myśl której uroczysty pogrzeb dłoni ma być pogrzebem jego samego, tzn. ceremonią na cześć tych zasług i czynów, jakich

dokonał dla Rzymu, przypominianych i przywołanych przez metaforyczne utażsamienie ręki z nieobecnym ciałem. Saturninus traktuje rękę jako to, czym ona jest, jako nadzwyczajne zbliżenie, „powiększenie” części ciała odciętej od reszty organizmu i umieszczonej poza zwyczajnym kontekstem; może ona opłacić dwie głowy, ale w momencie gdy Tytus żąda uczczenia jej ceremonią, żąda w istocie uznania jak gdyby pewnej nieobecności, przyznania, iż ręka stanowi *signifiant*, którego *signifié* jest nieobecne, a przez to groźne, gdyż transcendentne wobec sytuacji, w której dany znak funkcjonuje.

Ekonomia znaczenia w rozumieniu Saturninusa polega na tym, że nie dopuszcza on możliwości wystąpienia równocześnie „ręki” jako znaku pewnej cielesności obecnej i znaku, którego *signifié* jest groźnie nieobecne. Sądzi on, że „ręka” i „Tytus” mogą być „wymówione” razem, ale tylko w ten sposób, że jedno nastąpi po drugim, tzn. tak, iż „ręka” będzie „ręką Andronikusa”, a zatem jedynie nieszkodliwym fragmentem zneutralizowanego ciała. W tym kontekście „ręka” ma podkreślać nie tyle swoje podobieństwo czy związek z Tytusem, ale przeciwnie — istnieje o tyle, o ile znaczy przerwę w owym związku, o ile jest ręką odciętą od ciała. Moglibyśmy powiedzieć, iż tego rodzaju ekonomię znaczenia da się określić jako *metonimiczną* (to jest wspartą na pewnej syntagmatyczności skojarzeń). Inaczej mówiąc, Tytus wierzy w istnienie *signifié*, które jest w swoim charakterze atemporalne i aspacjalne (pamięć o jego zasługach, cnotach, patriotycznych dokonaniach) i jedynie metaforycznie jest reprezentowane przez swoje *signifiant*, w którym zapisała się cała osobowa historia jednostki noszącej miano Andronikusa, natomiast Saturninus obawia się takiej możliwości i woli ją wykluczyć, nie przystając na ceremonialne uczczenie odciętej ręki Tytusa. W rozumieniu Tytusa *signifiant* jest już metaforą swojego *signifié*, omija więc skomplikowany proces podstawiania, zastępowania, uzupełniania jednego *signifié* przez inne, będący z reguły ujmowany jako istota procesu metaforyzacyjnego. Ręka jest metaforą Tytusa, zatem nie jest podobna do, nie jest jak, ale jest Andronikusem jako zespołem osadów pamięci funkcjonującym w społeczeństwie. Również i dlatego transakcja jest równocześnie opłacalna, dokonana (bowiem tańszym kosztem: Andronikus oferuje siebie *per procura* za pośrednictwem ręki) i niezwykle kosztowna (gdyż ręka jest Andronikusem, lecz nie tylko jest jak Andronikus). Skomplikowana kwestia metafory i metonimii i ich wzajemnych powiązań (tradycja poetyki wiedzie nas raczej w stronę wniosku, że „ręka” jest metonimicznym, a nie metaforycznym określeniem Tytusa) rozpatrywana była przez Jacquesa Derridę w kilku miejscach. W przypisie do *Białej mitologii* znajdziemy następującą uwagę komentującą zda-

niem Derridy procedurę filozoficzną Nietzschego polegającą na „rozciągnięciu granic metaforyczności do takiego punktu, iż przypisuje on moc metaforyczności każdemu użyciu dźwięku w mowie: czyż bowiem już nie tam dokonuje się przesunięcie do czasu wypowiedzi czegoś, co samo w sobie posiada zgoła odmienną naturę?” W komentarzu Derrida stwierdza:

Czy metoda Nietzschego nie polega na rozciągnięciu na każdy element dyskursu zasady metonimii znaku, którą tradycyjne retoryki uważały za figurę możliwą jedynie w pojedynczych zastosowaniach.<sup>34</sup>

Jednak to, co umożliwia nam traktowanie „ręki” jako metafory, a nie metonimii — to fakt, że „ręka” nie jest tu jedynie częścią cielesności znaczonego przedmiotu, w takim sensie jak jest nią „berło” jako symbolicznie i metonicznie związane z osobą denotowaną „król”, gdyż nie chodzi tu o rodzaj związku konwencjonalnego i arbitralnego lub przyczynowo-skutkowego (jak na przykład w zdaniu: *Pan Tadeusz wyszedł spod ręki Mickiewicza*), lecz raczej o głębokie powiązanie „ręki” z przedmiotem wskazywanym poprzez ukazanie ich wspólnego zakorzenienia w czymś, co nie precyzyjnie można by nazwać przeszłością, doświadczeniem itd.

Odcięcie ręki jest wyrazem lęku wobec bezrozumnej rzeczywistości. Stąd sama dłoń ma posłużyć jako ostatni rozpaczliwy wysiłek zmierzający do nawiązania kontaktu z ładem, a co za tym idzie i znaczeniem. Dłoń trzymana w drugiej dłoni jest ostatnią modlitwą o przywrócenie sensowności świata, poddanie go opiekuńczej i korygującej sankcji transcendentnej potęgi:

Tę rękę, niebo, podnoszę do ciebie,  
Ku ziemi chylę słabe te ruiny  
I jeśli jakie Bóstwo się lituje  
Nad łzą niedoli, wznoszę głos do niego.  
(III, 1)

Jednak jak powiedzieliśmy, człowiek storturowany jest człowiekiem, którego „granice” otwarto, jest człowiekiem „na przestrzał”; również i Tytusowi świat jawi się jako przepaść („deep extremes”). W tej sytuacji kiedy człowiek osiągnął strefę ostateczną pozostaje już tylko wychylenie się w stronę ciemności i pustki, w stronę nicości:

Zal mój bezdeny nie jestże przepaścią?  
Niechże i rozpacz ma bezdenną będzie.  
(III, 1)

<sup>34</sup> J. Derrida: *La mythologie blanche*. „Poétique” 1971, nr 5.

Nicość ta jest dwojakiego rodzaju. Najpierw jest to obszar, w którym dokonuje się refleksja człowieka, którego świat został pozbawiony swego etycznego wyposażenia i znaczenia („wyposażenie etyczne świata” korespondowałoby z tym, co Nietzsche nazywa „uczuciami moralnymi”, a „znaczenie” z „pojęciami moralnymi”; Nietzsche ostrzega, że trzeba je odróżniać od siebie, ponieważ „pierwsze powodują nami przed czynem, drugie zaś po czynie, kiedy potrzeba zdać z nich sprawę”<sup>35</sup>). Nicość ta jest przestrzenią, w której świat jest światem bez przyczyny i bez rozumu (w oryginale wykorzystano wieloznaczność słowa „reason” oznaczającego zarówno umysł jak i przyczynę). Równocześnie jednak jest to także nicość inna; nicość pustego miejsca, które otwiera ranę, pęknięcie pomiędzy byciem a nazwaniem, czy nawet doświadczeniem bycia. Nicość, która unieważnia takie pojęcia jak „początek”, „koniec”, „sen” i „rzeczywistość” („Kiedyż się straszny ten mój sen skończy?”, — pyta, Tytus, III, 1). Nie darmo to właśnie ręka — podstawowe „narzędzie” ciała człowieka — zostaje odcięta Tytusowi. Widok Lawinii z odciętymi rękami doprowadza Andronikusa do tego, że przekracza on granice swego bytu jako osoby określanej mianem „Tytus Andronikus”, a zaczyna spoglądać w nicość będącą już samym istnieniem:

Lawinio, powiedz, jaka dłoń przekłeta  
Przed oczy ojca bez rąk cię przysyła?  
[. . . . .]  
Daj oręż, moje utnę także ręce,  
Bo w Rzymu darmo walczyły obronie.  
Tę wykarmiły rozpacz, karmiąc życie;  
Do bezowocnych wznosiłem je błagań  
I do jałowej użyłem ich pracy.  
Niech mi ostatnią oddadzą usługę:  
Niech jedna drugą uciąć mi pomoże.  
Lawino, dziękuję Bogom, że rąk nie masz:  
Widzisz, Rzymowi darmo służą ręce.  
(III, 1)

W licznych apostrofach do utraconej przeszłości jako daremnego dzieła własnych rąk unieważnia Tytus siebie jako istnienie instrumentalne, stawia się w obliczu nicości pustki (bez rąk nie można czynić), bycia „samego”, „czystego” istnienia otworzonego przez zadaną mu (przenośnie i dosłownie) ranę. Jest to bycie, w którym zaciera się nawet różnica między życiem a śmiercią:

Lucjusz: Możesz ten widok tak głęboko ranić  
A jednak życie nie zgasnąć obrzydłe,

<sup>35</sup> F. Nietzsche: *Jutrzenka...*, s. 44.

Może śmierć życiu mnie pozostawić  
Gdy oddech życia jednym jest skarbem?

(III, 1)

Jest to nicość, o której Heidegger w swym wykładzie o metafizyce powie, iż „nie jest jedynie nieokreślonym przeciwieństwem poszczególnych istnień, lecz objawia swoją przynależność do Istnienia poszczególnych bytów”<sup>36</sup>. Zranienie („a wound”), o którym mówi Lucjusz, jest rezultatem nagłej konfrontacji z ciałem storturowanym i zdeintegrowanym fizycznie. Stawia ponadto problem lingwistyczno-metafizyczny a mianowicie, jak nazwać ów stan, w którym życie jedynie nosi „nazwę życia” („bears his name”). Stan egzystencji, jaki usiłuje nazwać Lucjusz, jest tym momentem, w którym człowiek doświadcza siebie jedynie jako pewnego aktu intencjonalnego ze strony nicości; to, co mówi Lucjusz, jest stwierdzeniem nieustannego „wy-chodzenia”, wy-dostawania się” z obszaru, którego nie można nazwać inaczej jak jedynie poprzez pewien stan już poprzednio z niego wyłoniony. Śmierć jest też jedynie stanem wydobywania się z obszaru, w którym bierze swój początek; śmierć jest również dozwolona („let”) przez to, co ją poprzedza, a czego nie można nazwać inaczej jak nicością. Śmierć pozwala życiu posługiwać się nazwą „życie”, ale sama też jest tylko nazwą, którą usankcjonowało to terytorium, gdzie nazwy nie są jakby rozdzielone od swych denotatów, *signifiant* tworzy jedność z *signifié*, myśl — całość ze słowem. Jest to obszar, który Derrida nazwał „transcendentnym *signifié*”, dodajmy obszar mityczny, gdyż jest on niewyrażalny w języku, który zgodnie z filozofią Derridy jest jedynie „śladem” tego, co ma oznaczać, jest z definicji „opóźnieniem w charakterystycznej dlań czasowości, w swej strukturze jako czystego procesu, którego nigdy nie uda się zamknąć w statyczną, unieruchomioną obecność; [jest strukturą — T. S.] która nawet w momencie docierania do naszej świadomości oddala się poza nasz zasięg czasowy tak, iż obecność w jednej i tej samej chwili jest także nieobecnością”<sup>37</sup>.

Nicość lub nic jest zatem określeniem, którego poszukuje Lucjusz, chociaż musimy pamiętać, że również i ono jest jedynie nazwą, śladem, sam bowiem fakt nazwania czegoś oznacza, iż to, co zostało nazwane, już nie jest obecne, lecz przeminęło, dokonało się, zaistniało. Dlatego gdy skargi zrozpaczonego Tytusa domagającego się łaski dla niesłusznie skazanych synów nie odnoszą powodzenia, wypowie on słowa, które umożliwią interpretowanie dramatu jako historię niemożliwości dopełnienia, finalizacji sygnifikacji językowej:

<sup>36</sup> M. Heidegger: *What is Metaphysics?* In: idem: *Basic Writings*. D. F. Krell, (ed.). New York 1977, s. 110.

<sup>37</sup> F. Jameson: *The Prison-House of Language. A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*. Princeton 1972, s. 174.

Więc głazom żal mój bezcelny wypowiem  
 [. . . . .]  
 Głaz milczy, milcząc krzywdy nie wyrządza:  
 Trybunów język głosi wyrok śmierci...  
 (III, 1)

Język głosi wyrok śmierci, gdyż w pragnieniu nazwania, odnalezienia momentu jedności, zagojenia rany pomiędzy *signifiant* i *signifié*, tworzy obszar unieruchomiony, obszar śmierci, która udaje życie; struktura gramatyczna, zawsze przeszła, jest dziedziną śmierci, a obszar, który wyznacza, nazywany jest życiem jedynie z przyzwolenia nicości. Język, gojąc ranę, otwiera ją coraz bardziej. Aby rana była tym, czym jest, musi być zatem raną pozasłowną. Stąd o zbrodniach w *Tytusie Andronikusie* nie mówi się, nie relacjonuje się ich, lecz się je popełnia, dokonuje na scenie. Jak pisze Norman O. Brown

Słowo staje się ciałem [...]. Prawdziwe znaczenia słów są znaczeniami ucieleśnionymi, są wiedzą wcieloną; zaś znaczenia ucieleśnione są znaczeniami niewypowiedzianymi. Ciało jest tym, co mówi po cichu.<sup>38</sup>

Cisza jest językiem ciała do momentu zranienia, gdyż w chwili wprowadzenia pęknięcia na skórę, odcięcia kończyny, pojawia się szczelina, szpara, przedział, puste miejsce, które jest opóźnieniem, dystansem pomiędzy ciałem, jako całością a ciałem naruszonym, czy w ostateczności fizycznie zdeintegrowanym. Pokawałkowane ciała na scenie *Tytusa* są ilustracjami owego procesu nazywania, o którym wspominał w swej wypowiedzi Lucjusz. To, co oddziela odciętą rękę od ciała, jest tym samym, co przedziela *signifié* i *signifiant* — poczuciem i świadomością, że w poszukiwaniu ich zjednoczenia musimy natrafić na przerwę, przepaść nie do zasypania (nie sposób połączyć w sposób naturalny oderwaną rękę z tułowiem, Markus zaś powie o Lawinii, że jest „nieuleczalną raną zakrwawioną” — III, 1), która jest niezbędna do uświadomienia sobie, że znaczenie „ręki” jest już teraz inne niż znaczenie „ciała”. „Ręka” oznaczać będzie już „ofiara”, „wykupienie”, gest poświęcenia („Pozwól mi ojciec mych braci wykupić”, „Pozwól mi dowieść mej bratniej miłości”, „moja ręka niech dziś okupi śmierć moich synowców” — III, 1).

Operowanie językiem jest zranieniem tej całości, którą wydarzenie, przedmiot stanowiły przed nazwaniem; odcięta ręka nie należy już do jednorodnego tekstu ciała (tekstu „cichego”, pozajęzykowego), ale przemawia już całą retoryką znaczenia językowego. Nawet gdy przywołane na świadka słów ciało milczy:

<sup>38</sup> N. O. Brown: *Love's Body*. New York 1966, s. 265.



Lucjusz: Niech świadki moje nieme, moje szramy,  
Słów moich wiernej dowiodą wam prawdy.  
(V, 3)

Zatem rana wskazuje, jak obok tego uwikłania w odrębność znaczenia wyzwolonego spod jednoczącego wpływu całości ciała (obszar *jedności* *signifiant* i *signifié*) jest owa przerwa w ciągłości ciała także wtargnięciem nicości uzmysławiającym nam niegdysiejszą przynależność „ręki” do owej jedności, która niestety jest tylko wspomnieniem tego, co było przed nastaniem owej przerwy, przed zranieniem. Mowa wyłącza nas ze świata i stawiając na zewnątrz, uzmysławia nam dystans między nami a światem. Czytamy u Nietzschego:

Znaczenie mowy w rozwoju cywilizacji polega na tym, że człowiek umieścił w niej swój własny świat obok innego, punkt, który uważał za dosyć mocny, żeby z niego pozostały świat poruszyć z posad i stać się jego panem.<sup>39</sup>

Przekonywająco brzmią w świetle owych rozważań uwagi Derridy na temat Heideggera:

Konieczne, oryginalne i nieredukowalne rozpodobnienie znaczenia bycia, jego zaciemnienie w samym momencie rozkwitającej obecności [...] nacisk, z jakim Heidegger podkreśla iż bycie jest realizowane jako historia jedynie poprzez logos i jest niczym poza nim, różnica między byciem a poszczególnym bytem — wszystko to jasno wskazuje, iż zasadniczo nic nie wymyka się ruchowi *signifiant* [...].<sup>40</sup>

„Ręka” realizuje się jako pewna historia poprzez słowne enuncjacje, ale też poprzez nie właśnie zyskując status odrębnego bytu, zostaje odcięta od bycia, od istnienia „czystego”, od ciała, od tego, co poprzedzało słowo. Przerwa między ręką a ciałem jest bolesną nicością (przypomnijmy, iż Heidegger wiązał odczucie nicości z lękiem — „Angst”), ale także natychmiast dokonywane są próby zabliznienia rany poprzez akt mowy. W tym sensie owo puste miejsce, nicość, jest tym, co oddziela *signifiant* od *signifié*, *miejsce*, z którego powstają interpretacje, o czym zdaje się wiedzieć Lucjusz, kiedy spierając się z ojcem, kto z nich winien poświęcić swoją rękę Aaronowi, mówi:

Jeśli chcesz, by mnie twym synem świat uznał,  
Pozwól mi, ojczyste, braci mych wykupić.

(III, i)

Wtargnięcie pustej przestrzeni między dłoń a ciało będzie źródłem interpretacji, oceny i osądu. Interpretacji, która jest jakby dzieckiem znaku, znakiem znaku, a więc jakby powiedział Derrida, „opóźnieniem

<sup>39</sup> F. Nietzsche: *Ludzkie, Arcyludzkie*. Przeł. K. Drzewiecki. Warszawa 1908, s. 28.

<sup>40</sup> J. Derrida: *Of Grammatology...*, s. 22—23.

opóźnienia". Nic tak dobrze nie ilustruje tej tezy jak dzieje Lawinii. Do końcowej sceny 'aktu V Lawinia nie wypowiada zbyt wielu słów i jest postacią, wokół której koncentruje się pewien ciąg wydarzeń, ale która sama nie ma nie żadnego wpływu. Można by rzec, że Lawinia mówi, choć nie ma wiele do powiedzenia. Wielka jej rola zaczyna się dopiero wtedy, gdy do powiedzenia ma już wszystko, ale nie ma już możliwości powiedzenia czegokolwiek. Lawinia wie, co się stało, jej ciało jest obszarem owego dziania się, ona sama jest widocznym obrazem śladów tego, co się dokonało, ale zabrano jej możliwość sformułowania historii tego dokonania. Rana, którą jest córka Tytusa, jest aż nadmiernie widoczna, ale zarazem w świecie ludzkim jest ona całkowicie ukryta przez brak swojej historii.

Jeżeli rację ma Merleau-Ponty, pisząc fascynujące zdanie: „Znaczenie, które chcemy wypowiedzieć, nie jest przed nami, poza wszelką mową, jako czyste oznaczanie. Jest ono tylko nadwyżką tego, co przeżywamy w stosunku do tego, co już powiedziano”<sup>41</sup> — to Lawinia jest niemal czystą nadwyżką „przeżywanego” względem „wypowiadanego”. Pozornie może tylko żyć bez możliwości mówienia, jest więc jakby pełnym znaczeniem, znaczeniem samym (utożsamieniem całkowitym *signifiant* i *signifié*); jest to jednakże tylko pozorne, mówienie bowiem, oznaczanie poprzez inne znaki jest nieuniknioną koniecznością człowieka. Demetriusz i Chiron, obcinając ręce i język Lawinii, skazują ją na ten nieznośny dla człowieka stan istnienia, w którym przez brak znaku na to, co się dokonało, musimy stanowić jedność z tym, co się stało z naszym ciałem, niejako nie możemy się od tego uwolnić, jesteśmy uwięzieni przez samego siebie:

- Demetriusz: Idź i przed światem rozgłoś, jeśli możesz  
Kto cię tu zhańbił, kto ci język uciął.  
Chiron: Albo przez pismo skargi swe wypowiedz,  
Jeśli kikutem zdołasz pióro schwycić.  
Demetriusz: Patrzaj, jak migami jeszcze bazgrać może.  
Chiron: Idź, żadał wody, białe umyj rączki.  
Demetriusz: Nie ma języka, aby wody żadać,  
Ni rączek, by je umyć; więc ją teraz  
Niemej, samotnej zostawmy przechadzce.

(II, 5)

Lawinia nie może powiedzieć, nie może znaczyć niczego, co nie byłoby jedynie nią samą:

[...] swe łyżę pije własne  
Na swoich licach smutkami warzone.  
(III, 2)

<sup>41</sup> M. Merleau-Ponty: *Indirect Language and the Voices of Silence*. In: idem: *Signs...*, s. 83.

Lawinia jest klinicznym przykładem tragicznego losu człowieka pozabawionego znaku zatem człowieka, który sam jest znakiem, śladem, ale nie ma już znaku następnego, który by go opowiedział. Lawinia jest człowiekiem mniej niż inni „opóźnionym”. Stąd Andronikus błaga jedynie o znak, o wyjawienie mu; wpuszczenie go na obszar owego opóźnienia, w którym możliwa jest identyfikacja sprawcy czynu i opowiedzenie jego historii.

Daj mi znak córko...

Kto śmiał zbrodniczą wznieść na ciebie rękę?

(IV, 1)

Znaczenie Lawinii w sztuce jest tym większe, im bardziej staje się niewypowiedziane. Jest ona jakby cielesną kontynuacją tego, co Kordelia jeszcze zawarła w jednym słowie „nic” (*Król Lear* — I, 1). Kordelia usiłuje jeszcze znaleźć znak, który by przekazał, „opóźnił” to, w czym wszelkie znaczenie się zakorzenia, a co można by nazwać samym istnieniem, ową znaczącą pustką, o jakiej wiele w filozofii Wschodu. Dla Leara nawet takie zbliżenie się do tego obszaru jest nie do zniesienia. Lawinia znajduje się w sytuacji, w której możliwość słowa jest odebrana, jej zaś znaczenie jako znaku, śladu tego, co się dokonało, musi pozostać niewypowiedziane. Jest to znaczenie c i e l e s n e (wcielone i ucieleśnione); nie bez przyczyny chodzi tu o dialektykę pożądania i zezwolenia na jego zaspokojenie. Ukrytym, niewypowiedzianym znaczeniem ciała Lawinii jest g w a ł t, sfera cielesności zintesyfikowanej przez opór, jaki stawia się własnym ciałem ciałom innych:

Nagle porwana byłaś, pohańbiona

W tym wielkim, czarnym, w tym przeklętym lesie.

(IV, 1)

Jak pisze Norman O. Brown

Znaczenie niewypowiedziane jest zawsze seksualne. Wiedza, jaką posiadamy na temat seksualności, może być tylko symboliczna, bowiem seksualność jest cielesna. Śmierć i miłość są całkowicie cielesne, stąd ich wielka magia i wielka groza [...]. Tylko głupiec Lear żąda od swych córek, by powiedziały mu, jak bardzo go kochają. I to właśnie ta, która go kocha, musi milczeć.<sup>42</sup>

Niewypowiedziany charakter znaczenia Lawinii w dramacie Szekspira wspiera się właśnie na tej seksualności i zarazem ją powiększa. Lawinia nie może wypowiedzieć swojego znaczenia, ponieważ to — jeśli dokonuje się w tej właśnie sferze — jest z reguły niewypowiedziane; po-

<sup>42</sup> N. O. Brown: *Love's Body...*, s. 265.

nadto nie ma rąk i języka, by wypowiedzieć niewypowiedzialność znaczenia, które w niej spoczywa. Zarazem jednak Lawinia nie staje całkowicie bezradna wobec sytuacji, w której znak wcielony w ciało, utożsamiając *signifiant* i *signifié*, zamyka wszelką możliwość opowiedzenia swojej historii (w pewnym sensie znak, opowiadając swoją historię, tworzy swoje *signifié*, które jest historią opowiedzianą przez znak); starania przedsięwzięte przez Lawinię i zmierzające do zakomunikowania swojej historii stanowią model funkcjonowania znaczenia w języku, znaczenia, którego początkiem jest „chęć powiedzenia czegoś”, a warunkiem właśnie podstawowe „zranienie”, otwarcie rany między dokonaniem a słowem, poszczególnym bytem a istnieniem w ogóle. W sytuacji Lawinii opóźnienie jest wyraźniejsze, ponieważ jest zwiększone przez pozbawienie jej możliwości posługiwania się językiem, stąd to, co Lawinia chce opowiedzieć, jest podwójnie opóźnione: wobec zdarzenia i wobec języka do owego zdarzenia przystającego. Lawinia poszukuje zastępstwa, które mogłoby zająć miejsce innego zastępstwa. Dzieje Lawinii jako znaku doskonale ilustrują tezę Derridy wypowiedzianą w komentarzu do *Eseju o pochodzeniu języków* Rousseau, a utrzymującą, iż „wszystko w języku jest zastępstwem, pojęcie substytutu poprzedza opozycję kultury i natury: zastępstwo, dodatek, nadwyżka mogą być zarówno naturalne (gest), jak i sztuczne (mowa)”<sup>43</sup>.

Lawinia musi zastąpić dokonanie, czyn słowem, ale z powodu braku języka ucieka się do gestów, które nie mogą być wystarczająco komunikatywne, muszą być zastąpione słowami innych. Zastępstwo w procesie wypowiadania jest więc w tym przypadku zarówno naturalne (gest, lub raczej jego próba), jak i sztuczne (książka). Niekwestionowana jest jedynie „chęć powiedzenia czegoś”; Lawinia to *signifié*, które rozpaczliwie poszukuje swojego *signifiant*:

Markus: Co migi jej znaczą?

Tytus: Nie bój się, wnuku, chce ci cos powiedzieć.

(IV, 1)

„Chęć powiedzenia” jest tu znamieną z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że w sposób jak najdosłowniejszy zawiera się w ciele Lawinii; po drugie, gdyż wydawałoby się, że jej zrealizowanie jest całkowicie niemożliwe (brak właśnie stosownych organów ciała). Obie te przyczyny sprawiają, że Lawinia stanowi swoistą kompromitację znaku *n i e m e g o*, znaku, który nie starałby się znaczyć, byby wolny od konsekwencji sygnifikacyjnych. Nie mogąc mówić sama, Lawinia przemawia za po-

<sup>43</sup> J. Derrida: *Of Grammatology...*, s. 235.

średnictwem percepcji innych. Przyglądając się łzom Lawinii Markus po-  
wie:

Może dlatego płacze, że jej męża  
Zabili, może, że zna ich niewinność.

(III, 1)

Nie może zatem być takiego znaku, który by zdołał uwolnić się od zewnętrznego wobec niego znaczenia; fuzja *signifiant* i *signifié*, która jednocząc te dwa elementy, „zamyka” wszelkie znaczenie, jest niemożliwa w świecie ludzkim, to jest w kręgu percepcji, a więc w obszarze cielesności. Znak znaczy, a więc przestaje być niemy, znak mówi, z chwilą gdy się go postrzega.

Percepcja jest podstawą wszystkiego, bowiem pokazuje nam obsesyjny, by tak rzec, związek z istnieniem; oto jawi się on nam tu przed nami, a jednak dotyka nas od wewnątrz.<sup>44</sup>

Nie można istnieć bez znaczenia, gdyż jak stwierdza w innej pracy Merleau-Ponty — „jesteśmy skazani na znaczenie”<sup>45</sup>.

*Tytus Andronikus* to odszukiwanie znaczenia przez ciało, gdyż tylko ono jest go w stanie objawić. Ciało w momencie dostrzeżenia go rozpoczyna karierę jako znak, przy czym również strona postrzegająca odbiera go, „myśli” znak poprzez swoją cielesność.

Nie ma percepcji wzrokowej bez myśli. Ale nie wystarczy myśleć, by postrzegać. Widzenie jest myślą uwarunkowaną; rodzi się „przy okazji” tego, co dzieje się w ciele; jest zachęcone do myślenia przez ciało [...] musi nieść w swej istocie tę ciężkość, która nie mogła zostać narzucona mu z zewnątrz.<sup>46</sup>

Jednak historia, znaczenie znaku, *signifié* ujawnione przez wypowiedzenie (a tylko wtedy może być tak nazwane) są w znacznym stopniu nie czyste, gdyż w stosunku do dokonania, które stanowiło oryginalne, pierwotne połączenie znaczącego i znaczonego dołącza inne znaki lub znaki innych. W tym sensie opowiedzenie historii znaku jest zawsze gwałtem popełnionym na czynie, dokonaniu, gdyż wprowadza w jego obręb inne, obce elementy. Lawinia, w efekcie, opowiada historię, która przestaje być wyłącznie jej historią, lecz jest już historią wspólną wielu znakom, w tym zaś momencie staje się częścią literatury. Znaczenie,

<sup>44</sup> M. Merleau-Ponty: *In Praise of Philosophy*. Translated by J. Wild i J. Edie. Evanston 1963, s. 16.

<sup>45</sup> Idem: *Phenomenology of Perception*. Translated by C. Smith. New York 1962, s. XIX.

<sup>46</sup> M. Merleau-Ponty: *The Primacy of Perception and Other Essays*. J. Edie, ed. Evanston 1964, s. 175.

historia znaku są zawsze wtórne, odzyskane, nigdy zaś pierwotne i oryginalne. Lawinia jest człowiekiem książki:

Nigdy Kornelia z górąszą miłością  
Swych nie kształciła dzieci, jak Lawinia  
Kształciła ciebie, gdy czytała z tobą  
Słodkich poetów lub Tulliusza mówcę.

(IV, 1)

Lawinia poszukuje książki, robiąc to, co stanowi zasadniczą sytuację znaczenia: poszukuje czegoś, co ma być śladem, chociaż znaki w jej przypadku tak się mają do oryginalnego dokonania, jak pismo ma się do mowy według definicji Rousseau przytoczonej przez Derridę — „pismo jest niczym innym jak reprezentacją mowy”<sup>47</sup>, a co stanowi, zdaniem Derridy, jedną z zasadniczych tradycji myśli europejskiej, w świetle której „pismo jest zawsze wtórne, przypadkowe, odnoszące się do jednego konkretnego, zewnętrzne, dublujące fonetyczny *signifiant*. To „znak znaku”, jak mówili Arystoteles, Rousseau i Hegel.”<sup>48</sup> Stąd cokolwiek objawia Lawinia, jest już czytaniem, literaturą, ale w tym właśnie kryje się podstawowe zagadnienie sposobu, w jaki język znaczy, niezależnie bowiem od tego, czy w danej chwili mówimy, czy też piszemy, zawsze staramy się odtworzyć pewną podstawową przezroczystość znaku, przez który można by spojrzeć na dokonanie, rzeczywistość czynu kryjącą się za nim. Dla córki Tytusa wszystko jest już literaturą; absolutny, „transcendentny *signifié*” nie istnieje już nawet jako możliwość. W dramacie Szekspira słyszeć nade wszystko szelest przewracanych stronic:

Cicho! Jak spieszenie przewraca stronicę!  
Pomóż jej. Czego szukasz? Mamże czytać?

(IV, 1)

Andronikus poprzez strofy Horacjańskiej ody daje znak rozpoznania przez siebie mordercy; w świecie tym poruszamy się za pośrednictwem literatury, odtwarzamy istniejące już zapisy:

Co to jest jednak być osłem! To nie żart.  
Starzec, jak widzę, już zbrodnię ich odkrył  
I śle im miecze w te owite słowa  
Ciężko raniące, choć nie czują rany;

(IV, 2)

Jednakże jak twierdzi Derrida, nawet mowa — dzieło ust, jest już oddaleniem równie odległym co litera — dzieło rąk. Opóźnienie wzglę-

<sup>47</sup> Cyt. za J. Derrida: *Of Grammatology*..., s. 27.

<sup>48</sup> Ibid., s. 29.

dem nieobecnego zawsze *signifié* jest w obu przypadkach jednakowe. Szekspir w scenie ostatecznego wyjawienia tajemnicy gwałtu posuwa się do znakomitego skrótu, którego aż dziw, iż Jacques Derrida nie wykrył w swej *Gramatologii*: Lawinia, która nie może mówić (bo wyrwano jej język) ani pisać (bo obcięto jej ręce), pisze ustami; naśladując Markusa, „bierze łaskę w usta, a kierując nią kikutem, pisze” (IV, 1). Nawet mówiąc, już piszemy, to znaczy oddalamy się, opóźniamy względem tego, co było dokonaniem poprzedzającym słowo — istnieniem.

Do pewnego stopnia *Andronikus* jest metaforą sytuacji człowieka wobec znaczenia: nasze ręce są zawsze odcięte, a język wyrwany; wszystko co możemy zrobić, to opowiadać swoją historię, która jest historią „nieczystą”, już uwikłaną w historię innych znaków. Nie mówimy więc nigdy o sobie ani też nie wypowiadamy siebie, lecz jedynie wypowiadamy „ślady” samych siebie, jakie nosimy na sobie.

Тадэуш Славэк

## РАНЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК: ДВЕ ШЕКСПИРОВСКИЕ ТЕМЫ

### Резюме

На примере материала двух драм Шекспира *Coriolanus* и *Titus Andronicus* автор рассматривает тему раны как знак олицетворения. Рана объясняется на двух уровнях: философском — как разрыв, отдаление человека от единства с миром, порождающее язык, и семиотическом — как инскрипции на теле человека. Таким образом, человек в антропологии Шекспира — это неизбежно „раненный человек”, все, что он говорит и делает, обусловлено именно ранами, разрывом между человеком и миром, вещью и знаком.

Разное понимание раны со стороны людя и самого Кориолана является осью конфликта пьесы. Когда люд понимает рану как знак в неизологической системе, требующий комментария при помощи иного рода знака, делая нажим на риторику и институциональность знака, Кориолан отстаивает концепцию знака как обозначение единственно следа присутствия денотированного предмета, редуцируя знак до роли экзистенционального жеста. Подобным образом и в драме *Titus Andronicus* история Лавинии как бы иллюстрирует тезис Дерриды о „следовом” характере знака. Знак, история, рассказанная при помощи знака, представляется здесь как история всегда „нечистая”, вовлеченная в историю других знаков. Знак никогда не доходит до предмета; знак является только историей, „записью”, записью истории других знаков.

Tadeusz Ślawek

## THE WOUNDED MAN. VARIATIONS ON TWO SHAKESPEARE'S PLAYS

### Summary

Concentrating on *Coriolanus* and *Titus Andronicus* as the source of the material the essay deals with the theme of the wound as the incarnated sign. The wound is explicated on the level of philosophy and semantics. In the former the wound becomes a metaphysical fissure alienating man from the original unity with the world and originating language; the latter tries to see the wound as an inscription on the human body. In Shakespeare's anthropology the man is inevitably „a radically wounded man”, as all he does and says originates from the wound, the gap between the man and the world, the thing and the sign.

A different approach towards the wound demonstrated by the Roman citizens and *Coriolanus* is the pivotal point in the tragedy. While the citizens understand the wound in terms of a sign in a nonisological system where it has to be commented upon by another sign, and thus emphasize the rhetorical and institutional character of the sign, *Coriolanus* conceives of the sign as of only a trace of the object denoted and reduces it to the status of the existential gesture. Similarly, in *Titus Andronicus* the fate of the protagonists of the play, when interpreted semiotically, underscores the concept of the sign as a trace of presence. The sign turns out to be only a history, a writing, a record of not so much the object indicated but of histories told by other signs.